

*MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81234-4*

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

OTTAVIANO,
ALESSANDRO

TITLE:

ARNOLDO GEULINEX

PLACE:

NAPOLI

DATE:

1933

Master Negative #

93-81234-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193.9G33

DO

Ottaviano, Alessandro,
...Arnoldo Geulincx. Napoli, Città di Castello,
Libreria editrice Francesco Perrella, 1933.
1 p.l., 129, 1, p., 1 l. 24 $\frac{1}{2}$ cm. (Biblioteca
di filosofia, diretta da Antonio Aliotta)

At head of title: ...Alessandro Ottaviano.

336897

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm

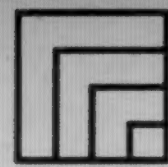
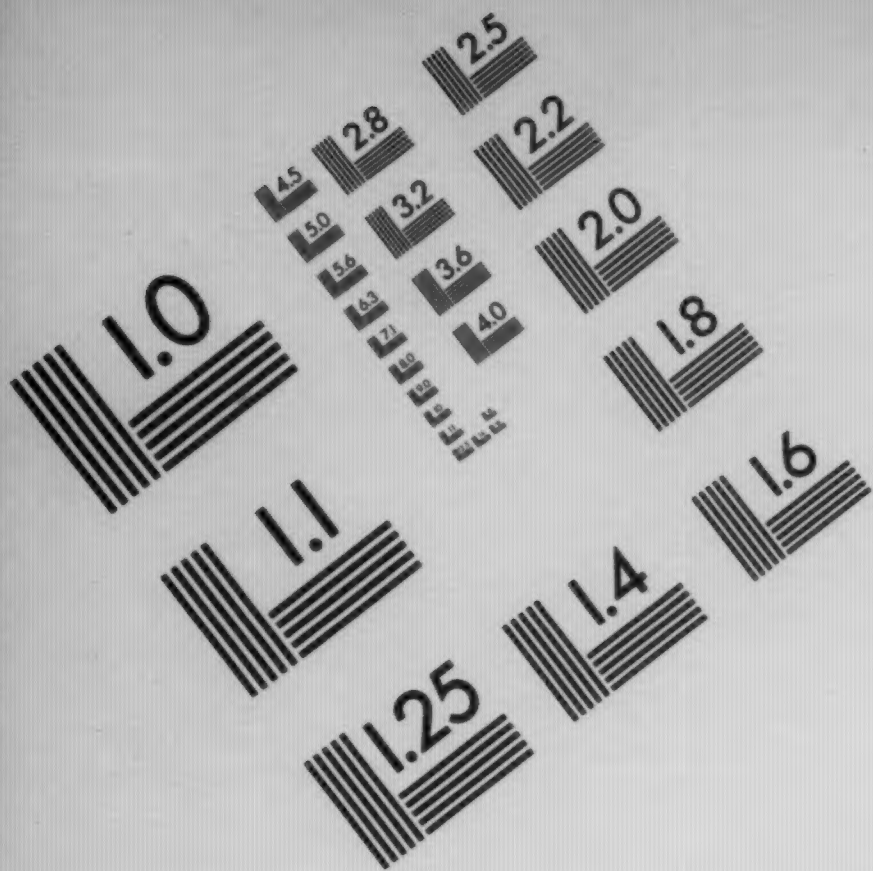
REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 3/31/93

INITIALS BAP

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

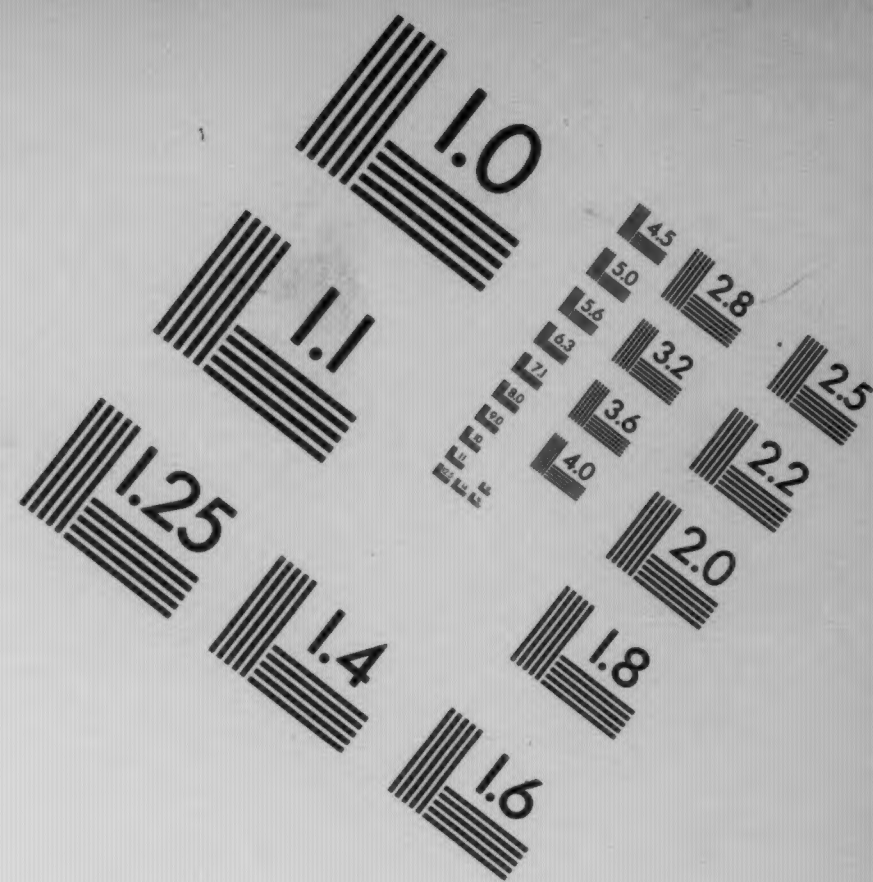


AIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

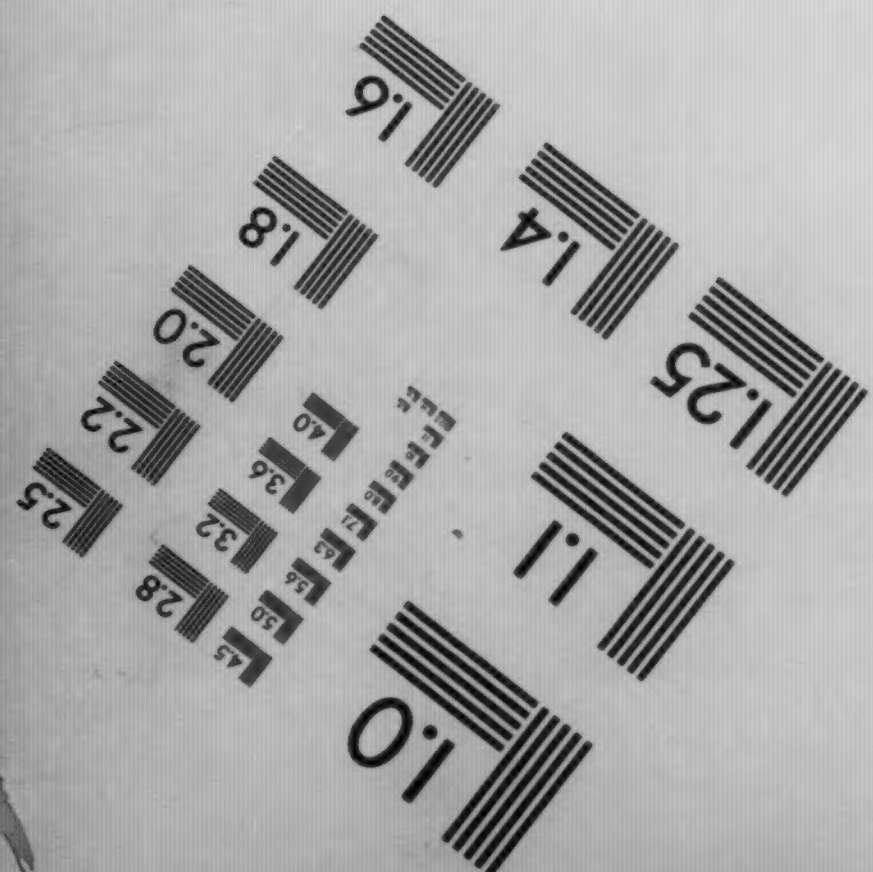
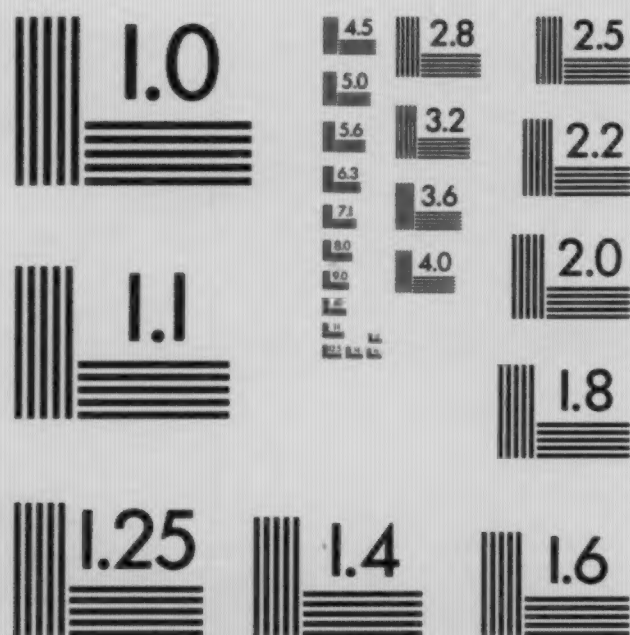
301/587-8202



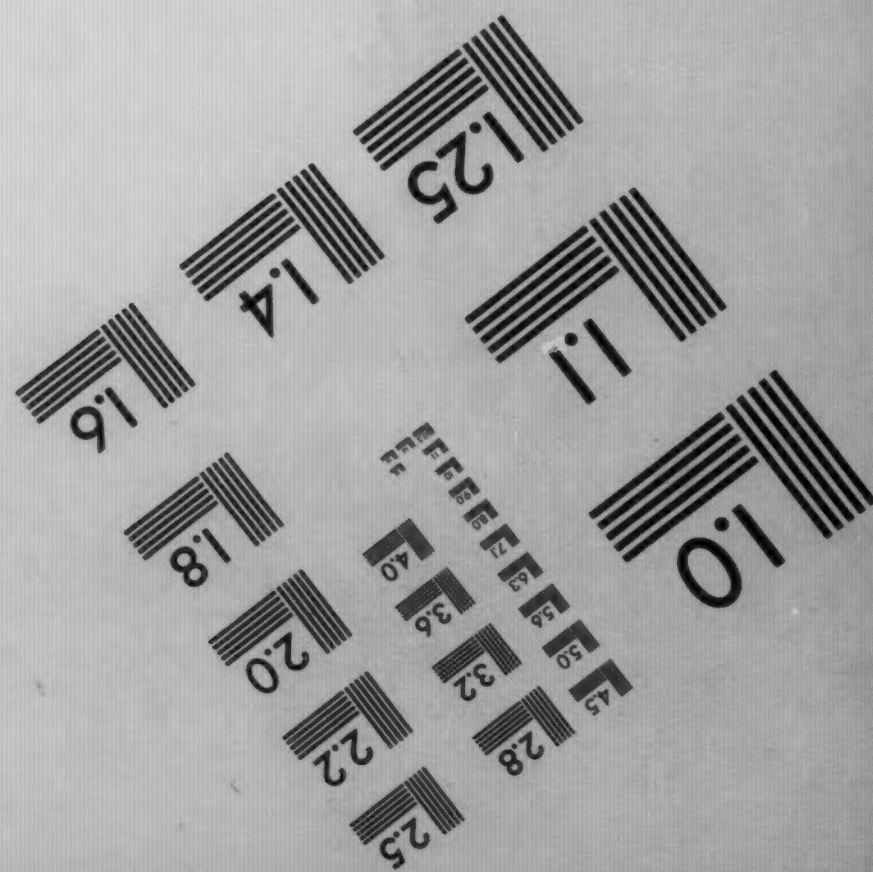
Centimeter



Inches



MANUFACTURED TO AIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



BIBLIOTECA DI FILOSOFIA

diretta da ANTONIO ALIOTTA

ALESSANDRO OTTAVIANO

ARNOLDO GEULINCX



LIBRERIA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA S. A.

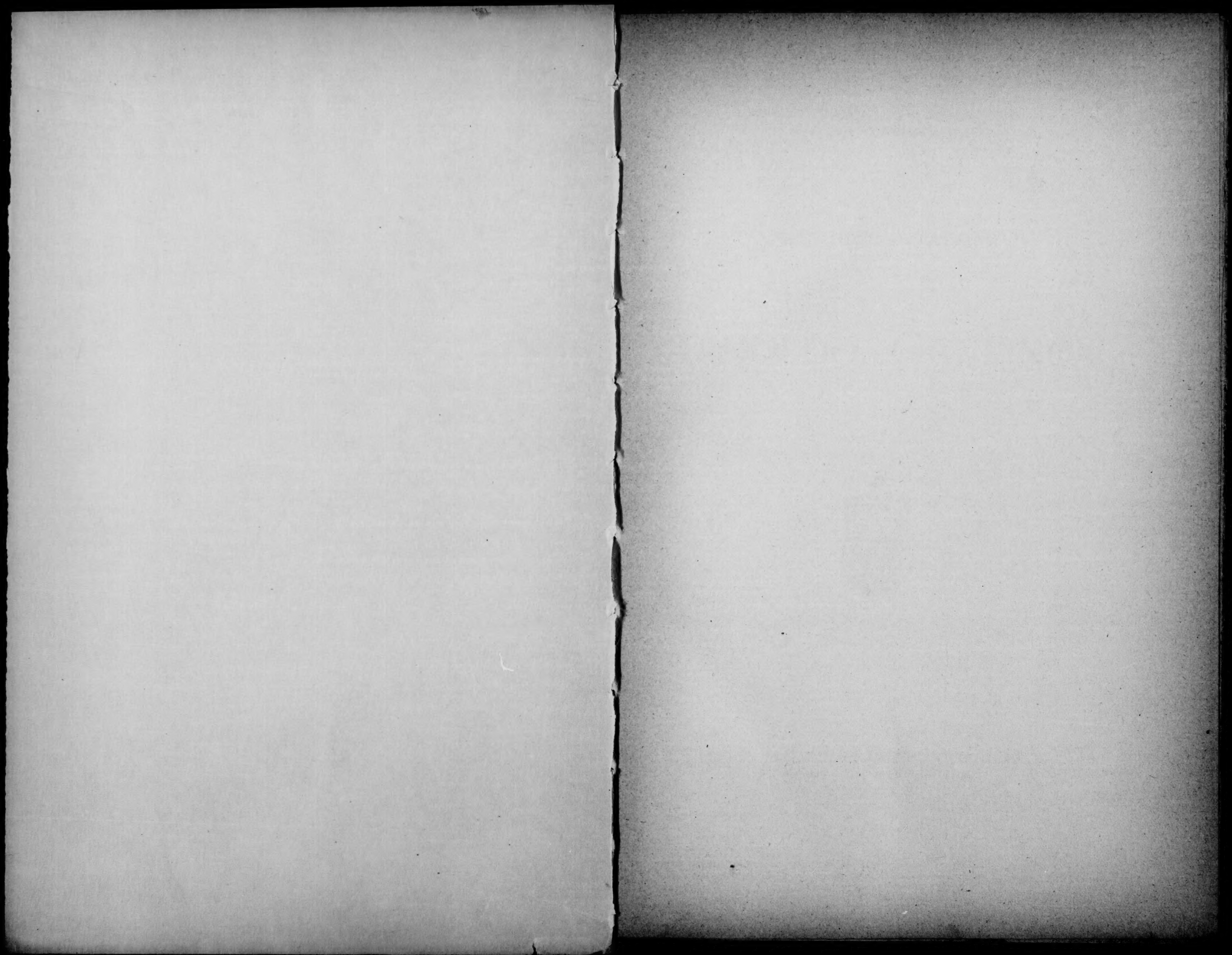
NAPOLI - CITTÀ DI CASTELLO

1933 - XI E. F.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

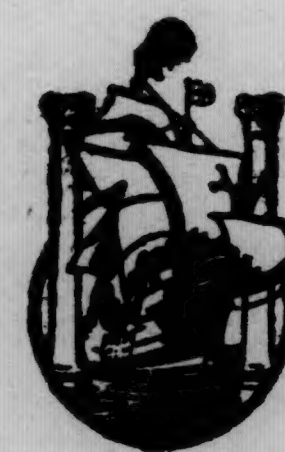




BIBLIOTECA DI FILOSOFIA
DIRETTA DA ANTONIO ALIOTTA

ALESSANDRO OTTAVIANO

ARNOLDO GEULINCX
UNIVERSITY
LIBRARY



LIBRERIA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA S. A.
NAPOLI - CITTÀ DI CASTELLO
1933 - XI E. F.

PROPRIETÀ LETTERARIA

DELLA LIBRERIA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA — NAPOLI

35-3045

193.9G33

D0

TIPI SANGIOVANNI - Napoli — Vico S. Maria ad Agnone, 18

CAPITOLO I.

La vita e le opere del Geulincx (1).

Arnoldo Geulincx fu battezzato nella Chiesa di S. Giacomo in Anversa il 31 gennaio 1624; non era di famiglia nobile, come falsamente si è creduto: lo stemma con la divisa « *Serio et candide* », che è nel frontespizio della prima opera pubblicata dal Nostro, cioè delle *Quaestiones quodlibeticae*, nell'edizione del 1653, non è segno di nobiltà di sangue, ma uno stemma fantasticato, indice di nobiltà d'ingegno e simbolo del programma di vita del giovane pensatore.

Il padre che, era un *tabellarius*, era nato presso Lovanio ed era ivi stato addetto al servizio di un nobile, un Van Spangen, dal cui fratello Cornelio cavaliere e scabino, di Anversa, aveva ottenuto il modesto impiego comunale. Nato e vissuto

(1) Pei dati biografici e bibliografici che seguono, mi servo delle seguenti opere: *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, par l'abbé Georges Monchamp, Bruxelles, 1886 (Mémoire publiée par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique); Victor Van der Haeghen, *Geulincx*, Gand, 1886; *Arnold Geulincx und die Gesamtausgabe seiner Werke*, von J. P. N. Land, in Leyden, in *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Heft I, 1890; Arnold Geulincx, *Opera Philosophica*, Recognovit J. P. N. Land., III volumina, Hagae Comitum, 1891-93 (Al primo Volume, del 1891, l'editore Land ha premesso « *Summae rerum ad vitam Arnoldi Geulincx pertinentium* »; al terzo, del 1893, « *Addenda et emendanda in summis rerum ad vitam Arnoldi Geulincx pertinentium* »).

nella prima giovinezza in quella città che era il maggior centro di studi del Belgio e sede dell'antica Università, il nostro Giovanni dovette vedere nella carriera degli studi la via migliore da additare al suo primo nato: tanto più che, sotto la soggezione della Spagna i commerci languivano, e il mestiere delle armi non avrebbe portato remunerazione e forse, nell'opinione di Giovanni, gloria neppure, perchè combattendo contro l'Olanda, non si sarebbe combattuto per la libertà. Il piccolo Arnoldo fu avviato agli studi e probabilmente fece i suoi corsi di Umanità presso gli Agostiniani i quali possedevano il maggior numero di scuole nei Paesi Bassi, dopo i Gesuiti, le cui scuole erano frequentate più dai nobili (1). La materia insegnata dagli Agostiniani non differiva di certo da quella dei Gesuiti, e, se avessero tentato qualche diversità, Valerio Andrea ci ricorda (2) che erano stati ammoniti a mantenersi nei limiti della stretta professione letteraria; ma il contatto con uomini che si richiamavano al santo della predestinazione e della grazia, e forse fin d'allora la lettura di opere di questo, predisposero il giovinetto a divergere dall'aristotelismo e ad accogliere le dottrine del Descartes.

Il 7 gennaio 1641 lo troviamo iscritto al Pedagogio del Giglio (Lilii) nella Facoltà delle Arti dell'Università di Lovanio. Quest'alma mater, che era sorta come centro di studi cattolici e dipendeva direttamente dai Vescovi del Belgio, tutelatrice della tradizione e cioè di assolutismo religioso e politico (e come prova storica di questa sua funzione basti ricordare che negli anni dell'Unione di Gand, Don Giovanni d'Austria emanò l'editto perpetuo con cui si riconoscevano i patti dell'Unione, purchè i prelati e i dottori dell'Università di Lovanio assicurassero che essi non erano contrari nè al Cattolicesimo nè alla dignità del Re) (3) si componeva a quel tempo di quattro facoltà: medicina, diritto, arte e teologia. La facoltà delle arti a sua volta si divideva in quattro pedagogi o collegi, dai nomi strani:

(1) « Nobiliores docere solebant ». *Op. Phil. Geul.*, ed. Land., I, pag. IX.

(2) *Fasti Academici*, 1650, pag. 250 « ut se intra professionis literariae continent limitibus ».

(3) Manfroni, *Storia dell'Olanda*, Milano, Hoepli.

del Castello, del Falcone, del Porco e del Giglio. Di quest'ultimo era reggente Baldricus Buterne e subreggente un Wittebort, professori di filosofia erano Guilielmus Philippi, di Hall, che dovette esercitare particolare efficacia sul Geulincx, un Van Eyck e un Seb. Stockmans, ambedue di Anversa.

Che genere di filosofia era quella che si insegnava ufficialmente nell'Università? Era senza dubbio, secondo la tradizione della scuola, la peripatetica o almeno una filosofia che sulle più importanti questioni rispondeva analogamente ad Aristotele. Il corso per conseguire la laurea era di due anni: nove mesi dedicati alla logica, otto alla filosofia naturale, quattro alla metafisica e tre alle ripetizioni. Una lacuna notevole è costituita dall'assenza, nell'insegnamento, dell'etica, che si professava solo privatamente e senza obbligo nei pedagogi e dai professori ufficiali con conferenze nelle domeniche e negli altri giorni festivi. I testi usati dai professori primari erano l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie* di Aristotele, i *Primi* e i *secondi Analitici*, gli otto libri della *Fisica*, i tre del *De Anima* e la *Metafisica*, sempre d'Aristotele; dai professori secondari o subalterni i libri *De Coelo*, *de Generatione et corruptione* d'Aristotele, la *Sphaera* di Giovanni de Sacrobosco e l'*Aritmetica*.

Ne risulta che il nostro pensatore aveva dovuto bone esercitarsi nelle sottigliezze scolastiche; ed a lui infatti, anche in seguito, benchè non privo di spregiudicatezza e di originalità, rimase una certa pesantezza che rivela un pensiero affaticato dallo studio soverchio ed il pensatore dotto, privo di quell'agile e nuovo tono di Cartesio, per esempio, che in tutte le questioni affetta ignoranza e noncuranza delle altrui opinioni: e così già implicitamente si è dato un giudizio della qualità dell'ingegno del nostro Geulincx.

Ma, come si è avvertito, egli fin d'allora era tutt'altro che angusto e pedante da rimanere attaccato all'aristotelismo, e seppe assimilare i germi di novità penetrati anche nella stagnante vita universitaria di Lovanio, le cui immobili acque furono allora agitate dall'infiltrarsi del cartesianismo e dalla pubblicazione dell'*Augustinus* di Giansenio, edito nel 1640 da Liberto Froidmont ed Enrico Caelen. In quest'opera di assimilazione, una influenza spiccata esercitarono su di lui, in quel tempo, il Phi-

lippi suo maestro e il giovine professore Gerardo Van Gutschoven, ambedue cartesiani. Ma dalle *Quaestiones quodlibeticae* in cui con orgoglio si afferma: « Erasmi, Lipsii, Puteani nostri sunt » (1), è dato ritenere che il giovane fosse anche attratto dalla viva coscienza del valore della razionalità che è in questi scrittori, insieme con lo splendore letterario, in Erasmo specialmente.

Al termine di due anni di studi, il Geulincx fu esaminato e conseguì il grado di *licentia in artibus*, secondo su 159 candidati, di cui primo risultò un Gilbertus Plempius amsteldamensis (19 novembre 1643). Si iscrisse subito alla Facoltà di Teologia, ma non si sa quando precisamente acquistasse il nuovo titolo di dottore. Intanto preferì darsi subito all'insegnamento della filosofia; e poichè era d'uso accogliere come insegnanti quegli studenti che fossero risultati migliori agli esami nello stesso Collegio del Giglio, in seguito a sua domanda ebbe nel 1646 la cattedra secondaria di filosofia, divenendo così collega del suo maestro Philippi, che però, possedendo anche la cattedra di Istituzioni mediche nella Facoltà di Medicina, nel 1650 si tenne solo questa e lasciò l'altra.

Notevole fu il successo del giovane professore il cui latino ornato attraeva, sicchè egli poi ricorderà con rimpianto quel periodo in cui aveva professato « cum frequentissimo discipulorum affluxu » (2). Oltre il concorso dei giovani, altre prove del suo successo furono la concessione fattagli dalla Facoltà, nel 1652, della Presidenza nella discussione delle *Quaestiones quodlibeticae*, e, in quel medesimo anno, la promozione da professore subalterno alla cattedra primaria: con che ebbe diritto di far parte della commissione di esame per il baccalaureato.

Le *Quaestiones quodlibeticae* o *Feste saturnali*, come anche si chiamavano, costituivano una piacevole istituzione con cui annualmente s'interrompeva la grave monotonia dell'insegnamento ufficiale. Erano delle giostre letterarie e filosofiche, istituite se-

(1) *Op. Ph. Geul.*, Ed. Land, vol. I, pag. 131, *Questiones quodlibeticae*.

(2) *Prefazione alla logica*, 1662, Leida (*Op. Ph. Geul.*, Ed. Land, vol. I, pag. 167).

condo Valerio Andrea nel 1426 (1), le quali avevano luogo in prossimità della festa di S. Lucia. Il Presidente poneva delle questioni che i partecipanti alla gara, interpellati, dovevano svolgere positivamente e negativamente, presentando cioè argomenti a sostegno ed argomenti in contrario a ciascuna tesi proposta. Si esigeva una grande facilità di improvvisazione in queste feste, in cui le tesi discusse non tutte erano serie ed anzi anche quelle che fossero tali era pregevole trattare con brio ed in forma scherzosa. E appunto per la difficoltà dell'improvvisazione, col tempo si vennero modificando: il Presidente finì coll'assumersi tutto il lavoro: a lui si proponevano, nei giorni antecedenti alla cerimonia, gli argomenti che continuavano a non essere molestamente gravi, ed egli, in puro e sonante e piacevole latino li discuteva poi, nel giorno stabilito per la ricorrenza festiva.

Il nostro Geulincx, Preside dei Saturnalia, pronunciò il discorso inaugurale il 14 dicembre 1652 e fece pronunciare agli alunni suoi le dispute che dovevano seguire, da lui preparate. La sua opera riuscì senza dubbio brillante, e il suo latino, che dirò argenteo, ben s'adatta al pensiero moderno e alla piacevole circostanza. Ma, appunto del carattere di questa avvalendosi, egli non esitò a svelare del tutto il vero orientamento del suo pensiero, determinato dai germi di novità che erano già penetrati, come s'è detto, in Lovanio; e difatti, sotto l'apparenza dello scherzo, egli non risparmiò di versare il ridicolo sulla filosofia peripatetica, sui colleghi, sulle istituzioni civili e religiose e celebrare la pura ragione, la certezza dell'autocoscienza, quei principî razionali che erano la realtà del Descartes e l'unico punto d'inizio, secondo questo, da cui potesse cominciare una filosofia nuova. La forma scherzosa ed esuberante copriva la serietà dei pensieri del nostro Geulincx, ma non tanto da non lasciarlo apparire, quale era, un riformatore ed un innovatore.

Ora, delle disgrazie del Nostro, che, com'è noto, culminarono nella destituzione dalla cattedra, bisogna vedere la prima radice in queste *Quaestiones quodlibeticae*, che mostrarono un profondo atteggiamento critico, il quale non poteva riuscire accetto allo spirito conservatore della scuola, del cui tradizionalismo.

(1) Valerio Andrea, *Fasti Academici*, 1650, pag. 249.

in quel tempo, s'era costituito strenuo difensore il professore e medico Vopiscus Fortunatus Plempius (1601-'71) il quale sostenne, come si sa, una polemica col Descartes intorno alla circolazione del sangue. Le *Quaestiones* furono pubblicate nel 1653 in Anversa; e furono la prima e l'unica opera edita dal Geulincx nel Belgio, antecedentemente alla sua partenza per l'Olanda.

Al giovane filosofo, del resto, la vita scorreva, come si vede, facilmente, e attuava quelle ambizioni che si possono ritenere compatibili coi meriti di lui; e naturale e legittima è da considerarsi anche la soddisfazione dei suoi genitori che, raggiunta una certa agiatezza economica in Anversa, tanto da comprare, negli anni 1637 e '38 due stabili, nel 1649 li vendettero per trasferirsi a Lovanio presso il figlio già professore e, con commovente interessamento, ammirarne più da vicino i successi.

Ma contro il Geulincx già doveva serpeggiare nell'ambiente accademico un certo fastidio che la pubblicazione della *Quaestiones quodlibeticae* nel 1653 acuì. Due altre notizie documentate ci rimangono posteriori a questa data e anteriori al 1658. Nel 1654, negli Atti dell'Università è segnato come quinto fra i decani Arnoldus Geulincx, theologiae licentiat. Del 18 gennaio 1657 è un atto con cui il Nostro è investito d'una prebenda canonica in Basilica aquisgranensi, cioè di Aix la Chapelle; ma risulta anche che non poté entrare nell'effettivo possesso di quella rendita perchè, si è opposto, incapace di provare la legittimità dei suoi genitori. Forse bisogna ritenere, come fa il Land, che si trattasse soltanto di scomparsa o incompiutezza dei registri di battesimi, pei disordini del lungo periodo rivoluzionario nei Paesi Bassi; ma certo è che quella mancata investitura è segno di una troppo sottilmente affettata investigazione zelante, per non lasciare scorgere che i nemici operavano nell'ombra per impedire al giovane innovatore almeno l'accesso alle cariche ecclesiastiche. Ormai la buona fortuna tramontava. L'anno dopo, nel 1658, fu deposto dalla cattedra.

La causa della sua destituzione è rimasta in balia delle ipotesi. È bene però avvertire che nessuna accusa di immoralità o di illegalità gli è stata mai almeno palesemente rivolta, neppure dai suoi nemici più acri. Non per altro costoro hanno parole scottanti che per l'abiura della fede cattolica che il Geulincx

fece in quel medesimo anno 1658, dopo di essersi trasferito a Leida. L'accanito conservatore Plempius, infatti, discutendo nel 1658 del criterio cartesiano delle idee chiare e distinte che conduce secondo lui all'ateismo, accenna al Geulincx come a colui che è divenuto un « triste disertore della nostra fede ed ha abiurato pubblicamente la religione cattolica che è stata quella dei suoi padri » (1). E più tardi, nel 1670, Martino Steyaert, professore di filosofia al Collegio del Castello della Facoltà delle Arti, prima seguace del cartesianismo e poi oppositore, alludendo al Geulincx nella terza parte della sua opera *Theologiae practicae aphorismi* (2), lo chiamava non senza disprezzo « apostata quidam fidei et huius Academiae ».

Essendo l'abiura posteriore alla destituzione dalla cattedra, sulla causa di questa non ci illuminano affatto gli scarsi accenni ora riferiti, degli scrittori belgi, quasi unici nella generale e voluta dimenticanza del Nostro: veglio dire che non ci rivelano la causa risolutiva, il motivo culminante dell'azione improvvisa contro di lui; sebbene si possano considerare tali da farci comprendere che i motivi dell'avversione erano nelle sue convinzioni, nelle sue idee dottrinali che lo rendevano un dissidente in filosofia come in religione.

Della causa immediata della destituzione gli Atti dell'Università non ci informano. Sappiamo che il 23 gennaio 1658 ci fu una riunione straordinaria del Consiglio di Facoltà, in cui fu comunicato « perchè Arnoldo Geulincx, coll'unanime consenso del reggente e degli altri professori del pedagogio del Giglio, fosse stato deposto dal professorato, viste anche e lette le informazioni raccolte contro di lui dal magnifico rettore » (3). Dal verbale della riunione del giorno seguente, 24 gennaio, sappiamo ancora che il Geulincx rivolgeva al Rettore una supplica in cui dichiarava di avere, fin dal 15 di quello stesso mese, ottenuto dal Consiglio di Brabante « litteras manutentiae

(1) Discutendo contro Van Gutschoven, nella terza edizione della sua *Ophthalmographia*. La citazione è del Monchamp, pag. 303.

(2) Vol. VI della sua opera. La citazione è del Van der Haeghen, pag. 71.

(3) Land, Pref. *Op. Ph. Geul.*, vol. I, p. XI.

in professoratu philosophiae quem habuit in paedagogio Li-
liensi » (1), cioè un ordine governativo preliminare al giudizio
finale che ancora non aveva pronunciato l'Università; al quale
ordine il postulante pregava si attenessero, perchè invece già era
stato nominato il suo successore sulla cattedra, un Petrus Dam-
man winocibergensis. Nell'elenco degli esaminatori dell'11 feb-
braio, è sostituito al nome del Geulincx quello del Damman,
che tenne la cattedra dal 1658 al '72, e nel 1692 morì. Nul-
l'altro sappiamo circa quest'avvenimento. Evidentemente il giu-
dizio era stato negativo; e nella primavera del medesimo anno
'58 il Geulincx si recò a Leida in Olanda, forse preferendo
non insistere oltre presso il Consiglio di Brabante, conscio or-
mai che l'Università di Lovanio non era più l'ambiente in cui
il suo pensiero potesse vivere.

Ora, se è un fatto certo che le «litterae manutentiae» non
sarebbero state date se il Nostro avesse agito contro la morale
o la legge; d'altra parte è indubitato che il motivo per cui lo
si colpiva, anche se si risolveva in un pretesto cavilloso ed in-
giusto, doveva esser portato sotto una certa apparenza di lega-
lità. Però non credo che il Consiglio di Brabante non rite-
nesse più opportuno intervenire, come fece, nella questione, per
una tal forma in qualche modo legale della deposizione, o per
la relativa autonomia della vita universitaria di Lovanio, più di-
rettamente soggetta all'influenza dei Vescovi, o anche per man-
cata querela o appello, della parte lesa, di revisione del
giudizio: la ragione del mancato intervento ulteriore di quel
Consiglio di Brabante, che pure in un primo momento aveva
emesso un ordine favorevole al Geulincx, deve cercarsi nel
fatto che i motivi reali della destituzione erano nell'atteggia-
mento di pensiero di questo giovane che del suo ingegno non
aveva dato tutto il frutto migliore e poteva apparire soltanto
come un professore turbolento, che cercasse sovvertire quei prin-
cipi tradizionali di cui l'Università era tutelatrice, ai quali lo
stesso Consiglio di Brabante doveva inchinarsi, ora che il Bel-
gio, deviato dal moto insurrezionale dei Paesi Bassi, già si era
adagiato sotto l'assolutismo cattolico e monarchico.

(1) Land, Pref. *Op. Ph. Geul.*, vol. I, pag. XI.

Il carattere d'intemperività, che ha il provvedimento preso
contro di lui, mostra che i suoi avversari vollero mettere i suoi
probabili protettori già dinanzi a uno stato di fatto compiuto.
Il Geulincx cercò difendersi, ma, considerato che rimanendo a
Lovanio, avrebbe dovuto rinnegare i principii che si andavano
maturando nel suo pensiero, desistè e scelse per nuova sede la
libera Olanda che, già prima di allora, è da considerarsi fosse
per lui come una patria ideale.

Il 22 novembre del medesimo anno 1658, il Geulincx
presentava a Leida domanda di matrimonio, e faceva iscrivere
il suo nome, insieme con quello della promessa sposa, Susanna
Strix, nell'albo dei matrimoni misti da celebrarsi. Susanna do-
veva essere cugina del Nostro, per parte materna, forse figlia di
quell'Arnoldo Strix, che fece da testimone al battesimo del No-
stro filosofo. Le nozze si celebrarono l'8 dicembre. Sappiamo
che la fidanzata, e la madre Anna Lamberts abitavano nella
stessa via de Garenmarkt, a Leida, dove abitava il Geulincx;
e in Olanda s'erano molto probabilmente recate con lui: certo
è che un atto di immatricolazione del Geulincx alla Facoltà di
Medicina di Leida, del 7 maggio 1658, fa sapere che egli con-
duceva con sè una famiglia.

Questo matrimonio fatto in tali circostanze da non po-
tersi considerare coronamento di un amore recente e improvviso
ha indotto il maggior studioso del nostro pensatore, il Land, a
formulare un'ipotesi che spiega molto verosimilmente la causa
immediata, il colpo risolutivo, che potè dare una certa forma
legale alla deposizione del Geulincx dalla cattedra. Da diversi
anni egli doveva essersi innamorato della cugina, che, essendosi
come si è detto, i genitori del Nostro trasferiti a Lovanio sin
dal 1649, dovette spesso venire presso gli zii, forse rimanervi
per aiuto nella casa a Maria Strix, forse rimanervi anche dopo
la morte di questa, insieme con la madre sua Anna Lamberts.
Forse allora il Geulincx dovette cercare di stringere di santo
legame quell'amore, che era stato fino allora per lui viva sim-
patia segreta e conforto dei gravi studi; si trattava di otte-
nere licenza di sposare, il che, secondo, pare, gli ordinamenti
dell'Università, era incompatibile coll'insegnamento della filosofia.
S'aggiungeva che egli era proposto per una prebenda canoni-

cale e doveva aver ricevuto le consacrazioni inferiori, la qual cosa poteva anche essere sfruttata da cavillosi avversari, benchè sia notorio che le consacrazioni inferiori non impegnano al celibato. La richiesta del giovane innovatore offrì l'occasione di sbarazzarsi di lui; egli fu deposto improvvisamente prima che potesse difendersi. Difatti il suo maestro e poi collega Guglielmo Filippi, trovatosi nell'identica condizione, quantunque cioè insegnasse filosofia e fosse non designato ma investito d'una prebenda canonica in Bruges, aveva, appellatosi al Concilio di Brabante, ottenuto di poter sposare Elisabetta Luycks (1630); ma è vero anche che il Consiglio aveva ribadito che, fatta al Filippi quell'eccezione, « similem indulgentiam philosophiae professoribus in posterum recusatum iri » (1). Ora si volle impedire che si concedesse al Geulincx quel che era riuscito di ottenere al Filippi; anzi si sfruttò l'occasione per deporlo; ma non è difficile comprendere che la ragione del diverso trattamento fatto ai due è nell'essersi il Geulincx manifestato come un agitatore e riformatore della vita pedagogica della vecchia Università, e, in fondo, come un cartesiano, il che non poteva essere, nel 1630 del Filippi, per impossibilità cronologica, essendo notorio che il *Discorso del Metodo*, la prima opera del Descartes, fu pubblicata nel 1637.

Il Geulincx partì povero per l'Olanda. Nel 1662 accennava a « deploratae res et succisa fortuna » (2) e diceva di essere approdato all'Università di Leida come un naufrago: « ad Accademiam vestram e naufragio rerum mearum appulsus » (3). Perciò l'abate Paquot nelle sue *Memorie* (4) dice che egli aveva contratto molti debiti e per questo oltre che per i contrasti coi suoi colleghi, sarebbe partito per l'Olanda in cerca di fortuna. Ma, se pure il Geulincx non abbia, parlando del suo naufrago, alluso all'essere rimasto privo dello stipendio, di cui solo doveva vivere, volata ormai via o assottigliata quella somma che il padre aveva ricavato dalla vendita delle due

(1) Land, Pref. Op. Ph. Geul., vol. I, pag. XIII.

(2) Prefazione alla Logica, 1662, Op. Ph. Geul. Ed. Land, vol. I, p. 168.

(3) Ibidem, p. 167.

(4) Tom. XIII, p. 70.

case, e abbia veramente indicato una spoliazione per debiti, non era certo questa ragione giusta di deporlo, ma piuttosto uno spietato pretesto. E se colpevole di non aver pagato i suoi debiti, con che ragione e pudore, il Geulincx parlando della « succisa fortuna », si sarebbe rammaricato dei « malevolorum odia, calumnias, fastidia etc. » ? (1). Anche al Boullier (2) l'opinione dell'abate Paquot apparve poco probabile; ed anch'egli collega la causa profonda della partenza del Geulincx per l'Olanda con le idee professate dal nostro pensatore.

È vero che altri cartesiani erano nell'Università di Lovanio, per esempio il Philippi e il van Gutschoven, ma ambedue insegnavano nella Facoltà di Medicina; in quella delle Arti il Gutschoven conservava, sì, una cattedra, ma era di matematica pura; e il Philippi sin dal 1650 aveva rinunciato all'insegnamento della filosofia: ora, si era più tolleranti verso le innovazioni in ciò che riguardasse la scienza, ma non si transigeva nel campo della filosofia, perchè qui ai conservatori apparivano perniciosi i pensieri del Descartes. Sappiamo difatti che altri professori di filosofia di tendenza cartesiana, oltre il Philippi, uscirono dal Corpo accademico: così fu di Guglielmo van Gutschoven, fratello di Gerardo, professore di filosofia al Collegio del Falcone, il quale poi finì canonico della Cattedrale di Liegi, e morì il 1678 (3); e così anche di Gilles de Gabriel, del terzo ordine francescano, autore di una raccolta di tesi (*Philosophia Universa de Microcosmo*, Antv., 1667), il quale dopo aver ricevuta la nomina a professore di filosofia nel Collegio del Porco, poco dopo l'ebbe contestata dinanzi ai Tribunali; e gli fu revocata, nel 1663 (4). Per altro allora, già dall'anno precedente, 1662, in occasione di alcune tesi discusse nella Facoltà di medicina, in cui palesemente erano delle idee cartesiane, l'internunzio apostolico era intervenuto e il cartesianismo era stato bandito ufficialmente dall'Università. Ora

(1) Pref. alla Logica, 1662, Op. Ph. Geul., Ed. Land, vol. I, p. 168.

(2) Francisque Boullier, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, La citazione è del Monchamp.

(3) Citazione del Monchamp, pag. 296.

(4) Citazione del Monchamp, pag. 441.

siccome il colpo che raggiunse il nostro Geulincx ha un certo carattere di fredda intemperatività, non è improbabile che a vibrarglielo abbiano contribuito anche i Gesuiti: essi difatti sappiamo che si erano interessati, fin dal 1649, delle vicende del cartesianismo nel Belgio, interprete il padre Corleton Compton, gesuita di Liegi (1); e avevano redatto un Catalogo di proposizioni da prescrivere nel loro insegnamento, delle quali parecchie erano dottrine del Cartesio (2). Forse ammonito appunto dai gesuiti, il Philippi lasciò la cattedra di filosofia nel 1650, e per vivere indisturbato, si risolse a pubblicare il suo *Corso di Filosofia*, da vecchio e solo qualche anno prima della morte (1665).

Concludendo, dunque, possiamo considerare il Geulincx del numero di quei pensatori che per le loro dottrine furono perseguitati: l'unico male che gli si potesse fare era d'impedirgli onori accademici e guadagni del suo lavoro, che gli erano necessari per le sue modeste condizioni economiche; e questo male gli fu fatto. Che dall'anno della *Quaestiones quodlibeticae*, 1652, siano passati sei anni per deporlo, è segno che si dovette aspettare l'occasione propizia, che si presentò con la richiesta di matrimonio del Geulincx. Questi del resto aveva dovuto riempire la misura: non furono pubblicate opere sue in questi sei anni, ma nelle lezioni, insegnando, egli avrà cercato esercitare opera di rinnovamento pedagogico. Per altro è da confessare che il carattere del Geulincx non doveva essere dei più concilianti: il tono dell'orazione inaugurale delle *Quaestiones*, rivela uno spirito acre e mordace, fervido ed esuberante (e questo attirava i giovani e, secondo i conservatori, li pervertiva), uno spirito che ciecamente crede nella forza e nella validità della ragione, quasi con lo stesso slancio del mistico verso l'Assoluto, e quindi pieno di sovrano senso di sé e smisurato orgoglio, quello stesso che è così caratteristico nell'indipendente Descartes, e che ai colleghi del Geulincx doveva riuscire profondamente antipatico. Egli non sapeva essere astuto come il Philippi, che si barcamenava, e aspettò gli anni della

(1) Monchamp, pag. 170.

(2) Monchamp, pag. 205.

vecchiezza per pubblicare le sue opere di accentuata intonazione cartesiana. Era giovane ed intemperante. E così fu che, per così dire, per usare un paragone non inopportuno trattandosi di un filosofo razionalista, il dominio della pura ragione urtò contro quello delle verità di fatto, come sempre è destinato: voglio dire che il giovane s'illuse cozzando contro la realtà dei meschini interessi e dei vieti conservatorismi, e fu sommerso come in un naufragio. S'illudeva di far colpo, e il colpo gli venne alle spalle coll'improvvisa destituzione. Allora forse egli dovette sentire, non sulla bene ordita trama delle conseguenze logiche per cui si opera nel pensiero astratto, ma nella viva esperienza spirituale, che l'uomo non è una forza direttamente operante, e che la vita è un flusso incessante, di cui la volontà umana è in balia, umile spettatrice del mondo: non sentì forse nè rancori nè odii e si radicò nei pensieri ispiratigli dal giansenismo e dal cartesianismo, della causalità unica in Dio, alla cui onnipotenza è compito dell'uomo rassegnarsi.

Appunto per questa esperienza dolorosa fatta nel piano della vita e collimante con le logiche conseguenze del suo pensiero, mi sono diffuso sull'episodio della sua destituzione dalla cattedra, che è del resto un avvenimento cruciale della vita del Nostro, prima radice dei suoi dispiaceri, perchè difatti i rimanenti undici anni, che egli visse in Olanda, furono grami e miseri; e poi, nell'arida serie di notazioni documentate che rimangono, informanti su fatti esterni ed ufficiali, come la pubblicazione di un libro, un incarico accademico, il rifiuto ad una supplica ecc., su nessun fatto, insomma, di vita intima, illuminante la spiritualità più profonda dell'uomo, è questo l'unico avvenimento che permetta di riguardare in qualche modo questa vita un po' più da vicino, un poco più al di là di quella scorza rigida in cui essa si comporrebbe nel pensiero di chi stesce soltanto a quei fatti nudi ed esteriori. E anche per porre in rilievo l'assenza nel Geulincx d'ogni colpa, che sarebbe stata troppo stridente in un pensatore i cui principii di etica sono ben profondi (sebbene nulla in verità esiga che chi formula principii etici debba essere una persona morale), importava chiarire quest'avvenimento, che, in fine, pone nella monotona vita del nostro filosofo una nota che appare drammatica e, del

resto, tale non sarebbe stata se il Geulincx fosse stato ricco o avesse saputo altrimenti guadagnarsi la vita.

Le sette provincie unite costituite in unico Stato che prese nome di Olanda dalla più importante fra esse, avevano, lottando contro l'assolutismo monarchico e religioso della Spagna, affermato il principio della libertà: un pensatore che avesse avuto da pronunciare idee nuove ed ardite, non correva colà pericolo di persecuzione. Ma tuttavia anche in Olanda si finì col far distinzione tra il progresso dell'alta coltura, le conquiste più alte del pensiero, e il dovere dello Stato di educare i cittadini per lo Stato ed anche per la Religione, cioè la sua funzione pedagogica: sicchè non si impedì che pensatori originali producessero idee nuove, ma si fu esitanti nell'accoglierle ufficialmente nelle scuole. Le vicende della politica regolarono il corso della pedagogia scolastica: e specialmente quando il potere fu tenuto dal partito antiorangista, si dovette nelle scuole mantener l'ordine esistente, l'indirizzo peripatetico, proibendo le novità, per evitare che la Chiesa riformata, i Calvinisti, i cui pastori influivano sul popolo, s'inasprissero e ottenessero la resurrezione del partito favorevole agli Orangi. Politicamente si spiega, quindi, il fatto che dopo la pace di Londra (1654), quando si minacciava un risorgimento del partito orangista, le autorità proibissero nell'insegnamento ogni mescolanza di materie teologiche e filosofiche e ordinassero di attenersi al tradizionale modo d'insegnare, con esclusione dei libri di Cartesio (1656). Quando il nostro Geulincx venne a Leida, la dottrina cartesiana già era stata, se non definitivamente bandita, condannata.

La gloriosa Università, che tra i suoi fondatori ricorda il belga Justus Lipsius, sorta nel 1575, dopo il terribile assedio da Leida sostenuto contro gli spagnuoli del Requesens, dipendeva dal così detto Curatorium, l'organo politico composto di quattro notabili uomini rappresentanti degli Stati provinciali, e del Borgamastro della città. Questa dipendenza spiega facilmente la diretta influenza esercitata dalla politica nell'Università. Di certo i cartesiani non erano ritenuti avversari del regime politico dominante, ma, come s'è detto, importava non introdurre novità, non urtare la suscettibilità di nessuno, tanto più che fra i dotti

la filosofia cartesiana era divenuta, come dice il Land (1), quasi un pomo della discordia e ad Utrecht, Università di tendenza cartesiana, le lotte erano state vivacissime. I predicatori e pastori protestanti più rigidi non erano generalmente simpatizzanti per la filosofia: secondo loro l'indipendente ricerca filosofica poteva ritenersi ammissibile solo nell'età precristiana, ma l'Evangelo aveva poi risposto a tutte le vitali e profonde domande che potessero sorgere allo spirito umano: la Scrittura era per essi ciò che per i Cattolici il Papa. Tuttavia se si tollerava l'aristotelismo da questi protestanti, pastori e predicatori, riuniti a formare quasi un foro ecclesiastico in ciascun distretto, delle Klassenversammlungen, come dice il Land (2), verso le quali si dovette essere riguardosi per la loro influenza sul popolo, non si tollerava, e non sembrava opportuno, che i giovani s'immischiassero nelle controversie e nei dubbi della filosofia contemporanea. Gli stessi dotti, i professori dell'Università, ritenevano che per le professioni, per conseguire le lauree, non fosse utile turbare il tradizionale insegnamento, una scolastica temperata, un aristoteleismo un po' modernizzato; e chiunque sentisse il pungolo della ricerca filosofica e ne avesse l'ingegno, tenterebbe poi da sé novità e speculazioni proprie. È inutile indugiarsi a considerare che era alterato in tal modo il concetto di quelle che debbono essere le funzioni di una Università, e che questa, ridotta quasi a una scuola media, era addirittura separata artificialmente dalla vita.

È certo che quando il Geulincx vi si recò, a Leida, nella Facoltà Filosofica, erano dei professori che pensavano cartesianamente senza insegnare nel medesimo senso. Oltre il fisico De Raei e l'Hornius, il quale si dette a conoscere come filosofo eclettico nell'orazione inaugurale del 1653, ma ai giovani consigliava di lasciarsi guidare da Aristotele, più di tutti intransigente era Adriano Heereboord, che cartesiano era almeno per i problemi riguardanti la fisica, ma in tutto si attenne agli ordini ricevuti dalle autorità e personalmente poi riteneva, da rigido riformato quale era, la filosofia sottomessa alla teologia (3).

(1) *Archiv. f. Gesch. d. Phil.*, Bd. IV, Heft I, 1890.

(2) *Ibidem.*

(3) L'Heereboord sarebbe stato autore di una *Philosophia naturalis*, secondo dice il Monchamp, pag. 316, in nota.

Meno che in ogni altro avrebbe trovato favore in lui il nostro Geulincx con le sue idee innovatrici e già tendenti a trarre dalla filosofia cartesiana il suo occasionalismo.

Ma appunto nella Facoltà Teologica era un ricco pastore protestante e professore, di famiglia belga, Abraham Heydanus, fervente seguace delle teorie di Cartesio e direi quasi protettore ufficiale della scuola cartesiana in Olanda, un ecclesiastico influente sul Curatorium da cui l'Università dipendeva, e di animo nobile, il quale vide di buon occhio il Geulincx e ne fu costante e magnanimo protettore negli anni che questi fu in Olanda.

L'atto ufficiale del passaggio del Geulincx alla religione riformata è andato disperso, insieme coi libri di chiesa di quegli anni; ma certo anch'egli, l'illuminato teologo Heydanus, dovette essergli guida nel passaggio alla nuova religione, che potrebbe parere un atto improvviso e inconsulto, ma è la concreta espressione della crisi di pensiero e di fede che, immagino, aveva dovuto turbare l'animo del Geulincx, fin dal primo ingresso nell'Università di Lovanio, nel 1641, che fu l'anno successivo a quello della pubblicazione dell'*Augustinus* del Giansenio.

Sappiamo già che a Leida il Geulincx si iscrisse alla Facoltà di Medicina, nel 1658 (1). Nel settembre del medesimo anno si presentò per essere esaminato e, dopo aver sostenuta una disputa sulle febbri (*De febribus*), il 17 settembre 1658 « doctor creatur » (2). Certamente però egli non doveva avere alcuna intenzione di esercitare la professione, e dovette ambire quel titolo per affermarsi come dotto e contrarre relazioni nel nuovo ambiente accademico; ma era anche quella una prova, benchè esterna, delle sue tendenze cartesiane, perchè appunto il Descartes aveva stretto i legami tra la filosofia e la medicina, e la verità aveva ricercata non sui libri, ma sezionando animali.

Per vivere il Geulincx cercò di ottenere dall'Università, con l'appoggio dell'Heydanus, il permesso di dar lezioni almeno private. E l'ottenne, dal Senato accademico, nel marzo del

(1) È noto che anche il Descartes, in Frisia, per procacciarsi qualche professione, s'iscrisse fra gli studenti dell'Università di Franeker, il 16 aprile 1629.

(2) Land, Pref. Op. Pb. Geul, vol. I, p. XIII.

1659, come ottenne, l'8 agosto di quel medesimo anno, dal Collegio dei Curatori, la facoltà di presiedere dispute pubbliche da sostenere nell'edificio universitario. Occorre tener presente che in quel tempo l'arcigno e intransigente Heereboord non era nel Senato accademico, perchè sottoposto alla censura ecclesiastica (questo è strano) per ubbriachezza in pubblica strada; e del resto le concessioni fatte al Geulincx erano dichiarate revocabili ed erano limitate, perchè gli si faceva obbligo, nelle lezioni e nelle dispute, di attenersi alla filosofia aristotelica: « ea lege, ut intra fines philosophiae aristotelicae permaneat » (1). L'anno seguente, in cui egli si fece ardito di chiedere il permesso di dare pubbliche lezioni, sebbene senza stipendio da parte dell'Università, Heereboord era ritornato; ed il Geulincx ebbe un rifiuto non solo, ma anche la revoca delle concessioni precedenti. La celata avversione dei conservatori contro l'Heydanus si rifletteva sui suoi protetti; e poi il Geulincx era venuto a Leida con la fama di un turbolento, come un fuggiasco; poteva sembrare un avventuriero e con le sue nozze affrettate doveva anche dare impressione di leggerezza; si poteva credere che avesse sorpresa la buona fede dell'ingenuo Heydanus per ottenere favori dall'Università, senza meriti: il suo latino enfatico non doveva piacere, tanto meno doveva riuscire accetto quel che si sapeva delle sue dottrine tendenti a sostituire l'occasionalismo, come veramente cristiano, alla pagana filosofia aristotelica; e quando poi ci si accorse che, nonostante tutto, il suo non era un disprezzabile ingegno, non era certo questo il viatico più sicuro perchè egli progredisce nella carriera accademica. Mai, negli anni vissuti in Olanda, egli ottenne un riconoscimento pieno ed ufficiale del suo valore; ma è anche vero che in Olanda lo si lasciò vivere e produrre e, dopo la morte di Adriano Heereboord, avvenuta improvvisamente il 17 giugno 1661, gli riuscì di ottenere qualche incarico e qualche gratificazione: e non solo per la scomparsa di quel fiero conservatore, ma anche perchè questi son gli anni in cui si lasciò meglio conoscere ed apprezzare, se pure non riuscì a convincere tutti, perchè, dopo le *Quaestiones* del '53 che non gli avevano portato fortuna, adesso

(1) Land, Pref. Op. Ph. Geul., vol. I, p. XIV.

solo venne pubblicando altri frutti del suo pensiero divenuto più maturo.

Nel 1662 venne fuori la « Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuit restituta », a Leida, presso l'editore Enrico Verbiest, con una dedica ai Curatori la quale fu ricompensata con settanta fiorini e un Lettorato di Logica con l'annuo stipendio di trecento fiorini. In tal modo, come osserva il Land, si aprì la porta di dietro alla nuova filosofia che non si osava portare sul proscenio; infatti il Geulincx nell'orazione inaugurale del 14 ottobre 1662, intitolata « De removendis parergis et nitore conciliando disciplinis », pur senza mai nominare il Descartes, celebrò il valore della logica, più importante, come scienza dello spirito, della matematica e della fisica, ma ridotta ormai ad aver bisogno di rinnovamento e di purificazione da tante intrusioni fantastiche, perchè potesse tornare ad essere quello che veramente è, cioè una scienza che, come tale, riconosce per sua madre la ragione « rationem ut matrem agnoscit » (1), poggia, cioè, su fondamenti razionali. Egli critica i vecchi metodi e la superficialità dei peripatetici; nè la vita grama d'esilio gli ha insegnato la viltà del fingere e dell'accomodare i propri pensieri, neppure ora che dal suo franco parlare non c'era che d'aspettarsi una noncuranza maggiore. Ma lo lasciarono tranquillo. Per ciò che riguarda la politica, dopo la vantaggiosa pace di Copenaghen (1660), il De Witt era più saldo al potere, e il partito dei conservatori, dopo la morte dell'Heereboord, si era mitigato; d'altra parte il Curatorium dovette ritenere opportuno di non lasciare l'Università molto indietro ai tempi e volle forse soddisfare, anche se non ufficialmente, le esigenze di molti giovani ansiosi di novità. Quello del Geulincx era del resto soltanto un lettorato, un corso che non richiedeva obbligo di frequenza; e dalla cattedra ufficiale di logica, affidata al peripatetico Davide Stuarts, si continuava ad impartire il tradizionale insegnamento.

Il Geulincx, come si è detto, non fu perseguitato; e senza impedimento pubblicò nel luglio del 1663 delle Disputazioni su argomenti di fisica e di etica; nell'agosto dedicò un « Methodus

(1) *Oratio II, Op. Ph. Geul.*, vol. I, pag. 161.

inveniendi argumenta » ai Curatori, che lo ricompensarono con sessanta fiorini; nell'ottobre del 1664 lo stipendio gli fu aumentato a cinquecento fiorini, certo in grazia alla sua alacre attività esplicitasi in una considerevole serie di disputazioni, di cui più notevole è quella del 26 aprile 1664 « De virtute et primis eius proprietatibus » difesa, sotto la presidenza del Geulincx, da Isacco Van Hoogemade.

Ormai egli veniva orientando il suo pensiero verso i problemi dell'etica; ma già da tempo aveva dovuto accorgersi della debolezza della dottrina morale nel sistema del Descartes. Certo è che nell'anno seguente (1665), non solo l'opera cara ai più giovani anni del pensatore, le *Quaestiones*, furono ripubblicate col titolo di *Saturnalia* e con ritocchi formali che ne rendessero più puro il latino e opportuni adattamenti, qua e là, del contenuto alla mentalità dei nuovi lettori repubblicani e protestanti (1), ma apparve anche, il 27 luglio 1665, presso l'editore Filippo De Croy, in Leida, il *Primo Trattato di Etica*, sviluppo della dissertazione del '64 e intitolato « De Virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo virtutes cardinales vocantur », dedicato anch'esso ai Curatori, che ne gratificarono l'autore con trenta fiorini. Ma anche una più importante ricompensa se ne meritò il Geulincx, e cioè la nomina a professore straordinario e il diritto di alloggio nel Collegio di Stato, di cui da tempo si era reso vacante il posto di subreggente. Colà ebbe anche l'incarico di prestar servizio come ripetitore.

Assumendo l'incarico di professore straordinario, il Geulincx pronunciò un'altra, ed è la terza, Orazione inaugurale (9 novembre 1665), il cui titolo è « De abarcendo contemptu quem familiaritas rebus optimis, et praesertim ad disciplinas spectantibus, conciliavit ». Trattandovi della generale tendenza a non far conto e dispregiare anche ciò che è ottimo, quando sia noto e familiare, il Geulincx osservava che ciò vale particolarmente per la ragione (la ratio), perchè gli uomini, distratti da quella che è la loro propria essenza e invescati nel senso e

(1) Dalla dedica al nobile signore della Zelanda Nicola Staefvenisse, sappiamo che da tre anni il nipote di questo signore era in casa del Geulincx che gli faceva da precettore.

nella immaginazione, derivanti dall'estranea vita del corpo, perdono di vista il valore della razionalità, la conoscenza di sé medesimi e cioè l'autocoscienza. Egli continuava dimostrando che sulla certezza dell'autocoscienza è invece da fondare tutto l'edificio del sapere, che deve culminare nell'etica, la quale pel Geulincx non era affatto da considerarsi come una scienza empirica.

Forse conscio del valore della sua opera e volendole dare una maggiore diffusione, egli tradusse dal latino, nell'aprile del 1667, il suo *Trattato etico primo*, in lingua olandese, con una piacevole prefazione anch'essa ai Curatori: e la traduzione è giudicata dal Land addirittura un capolavoro di stile olandese. La pubblicazione dell'*Etica* aveva già procurato al Nostro qualche altro vantaggio: nel febbraio 1667 gli fu permesso, come egli chiedeva, di dar lezioni di etica e lo stipendio gli fu portato a 700 fiorini.

Ma, come s'è già detto, per lui non ci fu mai la gloria, il riconoscimento aperto ed ufficiale del suo valore; si ebbe piuttosto una benevola considerazione del suo ingegno e della sua miseria, in alcuni amici influenti soltanto, primo fra tutti l'Heydanus, i quali più che di altro si preoccupavano di non fargli mancare il lavoro per vivere. Si spiega quindi come nel novembre del 1668 (anche in quell'anno il Geulincx lavorò molto attendendo specialmente a disputazioni di etica), egli fosse sloggiato dall'abitazione nel Collegio di Stato, per essere stato nominato e insediato, come nuovo subreggente, il peripatetico Spinaeus; e come alla festa data in onore del nuovo eletto, egli non fosse invitato. I suoi protettori certo non ritennero opportuno di protestare per l'alloggio o di brigare per un inutile invito, temendo di rovinare tutta l'opera, a poco a poco, pazientemente eseguita, in favore del Nostro. Più opportuno stimarono interessarsi di lui, nel giugno 1669, per fargli ottenere la presidenza del Collegium Oratorium, cioè delle esercitazioni pubbliche di filosofia, il quale ufficio, per esserne da anni assente il titolare Georg Hornius, per malattia mentale, doveva esser tenuto già da tempo in privato dal Geulincx, come risulterebbe, secondo il Land, da una raccolta di appunti riguardanti queste esercitazioni, stampata postuma

col titolo di *Collegium Oratorium*, alla fine del secolo XVII in Amsterdam.

Questa volta, purtroppo, fu l'ultima che i buoni amici si adoperarono in favore del nostro pensatore, perchè, nel novembre di quello stesso anno 1669, egli morì, non si sa precisamente in quale giorno. L'8 novembre era ancora fra i viventi, perchè gli fu assegnato, come si soleva, un quarto dello stipendio annuo. Il 20 dello stesso mese, giorno di inaugurazione del nuovo anno accademico, il vecchio Heydanus pronunziava su lui belle e accorate parole commemorative, degne, come è stato fatto da altri (1), di esser menzionate: « ille quidem ingenio felix et eloquio disertus, ut nisi paupertas, illa quidem bonae mentis mater, sed magnum ne emergant qui cum illa conflictantur, impedimentum, obstitisset, inter excellentes huius saeculi philosophos et oratores nomen et decus tueri potuerit ». Evidentemente il vecchio pastore aveva ragione, perchè vera causa dei mali del Nostro fu la povertà, il non avere l'indipendenza economica, come il Descartes e come lo Spinoza, che seppe bastare a sé stesso lavorando vetri di occhiali; ma è anche vero che l'Heydanus non osava dire tutta la verità, e che, cioè, le idee del Nostro lo esposero alle avversioni di spiriti retrivi e malevoli, ciechi per la verità e il progresso.

E così, inaspettatamente, al colmo dell'età matura, a quarantacinque anni, e quando il nostro pensatore ancora non aveva prodotto tutto il meglio del suo ingegno, la sua vita si chiuse; e finì dopo di essere stata più ricca di vicende tristi che liete, anzi grama e stentata per la maggior parte, non solo turbata per quel tanto che è tale ogni vita di uomo pel quale la ricerca filosofica sia veramente cibo dell'anima, ma anche amareggiata dalle avversità delle contingenze esteriori. Morì della stessa età dello Spinoza, ma non per lo stesso male sottile; la causa della sua morte è in un'epidemia, non si sa bene dalle descrizioni contemporanee se di tifo o di malaria, che stroncò molte vite tra il luglio e il novembre del 1669. L'Università, oltre il Geulincx, perdette parecchi suoi insegnanti, tra cui Cocceius, anche lui di tendenze cartesiane, Adriano Beeckerts Van Thienen, F.

(1) Land, Van der Haeghen, Monchamp ecc.

Schuyt e Davide Stuarts, che non pare però sia morto per la stessa epidemia. Alla vedova del nostro filosofo, in conseguenza di una supplica, i Curatori deliberarono il 27 novembre, di assegnare una pensione annua di cento fiorini, ma il denaro non fu ricevuto perchè la poveretta, colpita forse dallo stesso male del marito, lo seguì nella tomba nel gennaio dell'anno seguente (1670).

Oltre quelle riportate, nessun'altra notizia si ha della vita del Geulincx, nè della sua famiglia; nessun suo manoscritto è rimasto, forse, come si è supposto, perchè gl'impiegati addetti alla cura della piccola successione, dovettero dare alle fiamme, per ragioni d'igiene, tutto ciò che trovarono di infiammabile nella casa del Nostro; nessuna tradizione ebbe il suo insegnamento, chè anzi quattro anni dopo la sua morte, trionfato il partito orangista che si macchiò coll'uccisione dell'innocente Giovanni De Witt (20 agosto 1672) e con esso il partito protestante ortodosso, dei più rigidi riformati, quel germe d'innovazione che nell'Università era costituito dall'insegnamento del Geulincx fu soffocato. Teodoro Kranen, l'ultimo dei propugnatori della logica e della metafisica cartesiana, fu trasferito alla Facoltà di Medicina da quella di Filosofia; Giovanni Swartenhengst, scolaro del Geulincx, di cui nel 1666 difese una dissertazione e del quale aveva avuto facoltà in un primo momento di continuare l'insegnamento, fu allontanato dall'Università insieme coll'altro discepolo, Cornelio Bontekoe, che fu poi editore, nel 1675, dell'*Etica* completa del Geulincx e morì dieci anni dopo a Francoforte sull'Oder, quale protomedico dell'Elettore di Brandeburgo. Definitivamente ed ufficialmente la nuova filosofia fu bandita dall'Università nel 1675; le cattedre furono da allora affidate agli aristotelici; e solo nella fisica fu concessa qualche libertà consona ai progressi di questa scienza. Il vecchio Heydanus stesso pagò, con la destituzione dal suo ufficio, la fede nelle nuove dottrine, e nel 1678 morì, da tutti i giusti venerato e rimpianto (1).

(1) J. A. Cremer, in dissertatione inaugurali, *Abraham Heydanus en zijn Cartesianisme* (Utrecht, 1889). La citazione è del Land, Pref. Op. Ph. Geul., vol. I.

Ma fuori dell'Università la memoria del Geulincx non si perdette: fra i dotti non di professione che cercavano formarsi una propria convinzione filosofica, fuori del rigorismo protestante, alcuni si rifugiavano nel mondo antico, specialmente nello stoicismo o nell'epicureismo, altri più radicali s'interessavano dello Spinoza, altri si riposarono nelle concezioni del nostro Geulincx. Di questo le opere, inedite durante la vita, della cui tradizione siamo debitori ai discepoli suoi che le trascrissero, tramandate prima manoscritte in una breve cerchia di ammiratori, trovarono in fine coraggiosi editori. La pubblicazione dell'*Etica* completa con aggiunta di altri cinque trattati a quel primo che il Geulincx aveva pubblicato nel 1665, è dovuta, come si è detto, a Cornelio Bontekoe, sotto lo pseudonimo di Philaretus, il quale curò anche una seconda edizione del « Methodus inveniendi argumenta », con l'aggiunta di risposte dell'autore ad obbiezioni rivoltegli (1675). Il titolo dell'*Etica* completa, nell'edizione del '75 è il seguente: « Γνωθὶ σὲ αὐτόν » sive Arnoldi Geulincx Ethica post tristia autoris (sic) fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philaretum » Lug. Bat., 1675. Del 1683 è una seconda edizione dell'*Etica* completa (apud De Vivié, anch'essa a Leida, come la prima, che era apud Adrianum Severini). Di cinque anni più tardi sono la « Physica vera », apparsa a Leida, e il « Compendium Physicae » pubblicato a Franeker in Frisia, presso Leonardo Strick. La casa editrice Jansson-Waesberg, di Amsterdam, pubblicò altre tre edizioni dell'*Etica* rispettivamente negli anni 1691, 1696 e 1709, e nel 1696 il « Collegium Orationum ». L'edizione del 1696 dell'*Etica* fu curata da Giovanni Flender, Professore a Zütphen e dal predicatore protestante Hanzou. Giovanni Wolters, altro libraio di Amsterdam, stampò nel 1691 la *Metafisica* e nel 1698 la *Logica*, secondo la prima edizione del 1662. Altre edizioni furono fatte in Dordrecht, presso Dirk Goris, e son dovute ad Antonio De Reus, che nel 24 aprile 1668, risulta iscritto, ventitreenne, come studente di diritto all'Università di Leida: vi sono compresi gli « Annotata praecurrentia » (1690) e gli « Annotata maiora » (1691) ai *Principii* del Descartes, una versione in olandese della *Metafisica*, della *Fisica* (1696) e dell'*Etica* (1697). Qualche compendio dell'*Etica* fu fatto anche al principio del secolo XVIII,

uno per esempio a Wittemberg e l'altro a Groninga nel 1722. In tal modo non si perdettero la memoria dell'assiduo lavoro che aveva tenuto occupata la vita del nostro pensatore, il quale è debitore verso l'intercessione dei buoni suoi ammiratori, non solo della protezione al tempo della sua vita in Olanda, ma anche della tradizione, in massima parte, del suo nome ai posteri.

La sua filosofia, del resto, che nella storia del razionalismo del secolo XVII segna il punto importante del passaggio dal sistema del Descartes a quelli del Malebranche, dello Spinoza e del Leibnitz, doveva ancora indugiare prima di destare un interesse determinato non da simpatia ammirativa di discepoli avidi di novità, ma da un maturo giudizio critico. Gli accennati grandiosi sistemi, specialmente quello del Malebranche, oscurarono quello del Geulincx; il nome di lui si confuse fra quelli delle propaggini della scuola cartesiana, degli epigoni tagliati fuori dal campo dei vitali problemi filosofici; e ci si ricredette anche sul valore della sua etica, che al pubblico colto era apparsa almeno come valido libro di edificazione morale e cristiana, quando Ruard Ruards detto Ruardus Andala (1665-1717), dal luogo di origine, Andlahuizen, un rigido protestante e cartesiano, professore di filosofia all'Università di Franeker, ebbe dimostrato che Geulincx era un falso cartesiano ed aveva analogia coll'empio Spinoza. Gli studi di Ruardus Andala, del maggiore detrattore del Nostro, tuttavia (*Dissertationum philosophicarum pentas*, Franeker, 1710-1712 e più particolarmente *Examen Ethicae Geulingii*, Franeker, 1716), se contribuirono a spegnere in larga parte del pubblico colto un interesse vivo e immediato per l'opera del Geulincx, servirono, d'altro verso, a porre le basi di un sano giudizio critico di essa, in quanto la distinsero da una pedissequa elaborazione della filosofia cartesiana e la elevarono piuttosto ad antesignana del, sia pure condannevole, spinozismo; e in ogni caso le attribuirono un valore intrinseco autonomo.

Cominciarono così le revisioni critiche; e l'opera del Nostro, se non visse di quella fervida vita con cui si affermarono, pur tra i contrasti, i grandi sistemi del Descartes, dello Spinoza del Leibnitz ecc., cominciò a vivere nel pensiero di dotti storici, concordemente allo svilupparsi di un più organico concetto

della storia della filosofia. Quelle ampie, ormai antiche, opere riguardanti questa materia, che dalla metà del secolo XVIII in poi cominciarono ad abbracciare in visioni generali tutto il corso della filosofia, racchiudono già dei giudizi che mettono in buona luce l'importanza del nostro pensatore. Brucker, nella sua *Historia critica philosophica*, ricorda il Geulincx come un cartesiano progressista, e gli dà oltre quello di avere sviluppato e coordinato i principii di logica sparsi nell'opera del Descartes, il merito di avere, prima del Malebranche, professato la dottrina delle cause occasionali, e di avere insegnato una teoria morale simile a quella dello Spinoza (p. 703, 2.^a Edizione (1)). Giudizi non discordanti danno anche il Tiedemann (2) e il Tennemann (3) nelle loro Storie della filosofia. Henri Ritter, che tratta di lui nel vol. II, pag. 104 e sg. e nel vol. V, p. 170 e sg. della sua grande *Geschichte der Philosophie* (12 volumi, Amburgo, 1829-1853), lo pone fra i cartesiani indipendenti, ritrova anche lui, un'influenza sullo Spinoza e lo considera, pel suo profondo razionalismo etico, fra i precursori del Kant. Francisque Bouillier (*Histoire de la Philosophie Cartésienne*, vol. I, pag. 301) nota l'affinità delle sue idee con quelle dello Spinoza e chiama il Geulincx il Malebranche dell'Olanda. Nella sua *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, l'abate G. Monchamp impiega un capitolo (il XII, pag. 219-246) della sua opera allo studio dell'attività svolta nel Belgio dal Nostro. Altri accenni si trovano nel Damiron, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1846, T. 2.; altri nelle *Memorie* dell'abate Paquot (1767) e nel *Dizionario di Filosofia* del Frank. E si potrebbe così, via via, continuare — ma sarebbe inutile — a ricordare come le più importanti storie della filosofia, specialmente le vaste vedute d'insieme che han dato i dotti tedeschi, (Kuno Fischer, Erdmann, Windelband ecc.) si fermano ciascuna a considerare e giudicare l'opera del Geulincx.

(1) Brucker, *Historia critica philosophica a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vol., Lipsia, 1742-'44 — 2.^a Ediz., in 6 volumi, Lipsia 1766-'67.

(2) Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburgo, 1791-97, vol. VI.

(3) Vol. II, p. 72-73 della traduzione del Cousin della *Storia della Filosofia* del Tennemann.

Non mancarono neppure, ma a molta distanza di tempo da quelle dell'Andala, delle monografie speciali: nel 1875 E. Grimm trattò della teoria della conoscenza nel Geulincx (1); Edmondo Pflaiderer lo considerò come principal rappresentante dell'occasionalismo (2); E. Goepfert (3) esaminò il suo sistema etico che più recentemente ha studiato anche il Paulinus (4). Da R. Eucken (5) e da E. Zeller (6), furono dedicati brevi studi ai rapporti del Geulincx col Leibnitz. G. Samtleben (7) lo studiò quale precursore dello Spinoza. Una monografia generale, sul Geulincx, che tien conto degli studi precedenti è quella del Vander Haeghen, archivista a Gand, qui pubblicata nel 1886 (8).

Ma senza dubbio lo studioso maggiore e più benemerito del nostro filosofo è il Land, professore all'Università di Leida, che a lui e allo Spinoza ha dedicato la massima parte della sua zelante attività di storico della filosofia. Con ricerche di archivio venne fissando ciò che di storicamente sicuro si può sapere della vita del Nostro, di cui informò, in lingua olandese, negli Atti della Reale Accademia di Scienze di Olanda, con lo scritto « *Arnold Geulincx te Leyden* » (Amst., 1886) e in *Archiv. f. Gesch. d. Phil.*, IV, 1890, s. 86-108, in tedesco, collo studio intitolato: *Arnold Geulincx und die Gesamtausgabe seiner Werke*. Allo studio della vita e del pensiero del Nostro dedicò poi anche una più ampia monografia, apparsa all'Aja nel 1895, col titolo: *Arnold Geulincx und seine Philosophie*. Ma una benemerita maggiore s'è acquistata con l'edizione integrale

(1) E. Grimm, *Arnold Geulincx' Erkenntnistheorie und Okkasionismus*, Jena, 1875.

(2) Edmund Pflaiderer, *A. Geul. als Hauptvertreter der okkasionalist. Metaphys. und Eth.*, Tübingen, 1882.

(3) E. Goepfert, *Geulincx' Ethisches System*, Breslau, 1883.

(4) Mart. Paulinus, *Die Sittenlehre Geulincx*, Leipzig, 1892.

(5) R. Eucken, *Leibnitz und Geulincx* (*Philosophische Monatshefte*, 1885, s. 20-39).

(6) E. Zeller, *Ueber die erste Ausgabe von Geulincx Ethik und Leibnitz; Verh. zu Geulincx' Okkasionismus* (*Sitzungber. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin* (1884, s. 673-695)).

(7) Gust. Samtleben, *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas*, Halle, 1885.

(8) Victor Vander Haeghen, *Arnold Geulincx, Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand, 1886.

delle opere del Geulincx. Le antiche edizioni, già ricordate, quasi tutte del secolo XVII, erano divenute rare o di difficile consultazione, il che rendeva malagevole la conoscenza del Nostro. Il Land si è servito non solo di esse, ma di un codice manoscritto, scoperto nel penultimo decennio del secolo XIX e di proprietà della Biblioteca Universitaria di Leida, dovuto ad un anonimo ammiratore che conservò, in 604 fogli, in un testo migliore di quello di cui si servirono editori successivi, accanto alle *Annotazioni al Descartes*, al *Collegium Oratorium*, alla *Metafisica vera*, alla *Fisica completa* e all'*Etica completa*, anche una *Metafisica ed una Fisica secondo i Peripatetici*, delle *Annotazioni alla Logica*, già stampata nel 1662, un *Collegium Medicum*, un trattato *De Officiis disputantium*, e paradigmi per disputazioni, e finanche una raccolta di schemi e frasi raccolte da Cicerone. Eccettuata quest'ultima parte, insieme col *Compendium Medicum* e le *Adnotationes praecurrentes* al Descartes, perchè di nessuna importanza affatto, di tutto il resto del materiale il Land riempì tre volumi stampati all'Aia, presso Martino Nijhoff, tra il 1891 e il 1893. L'opera è ben fatta, con la stessa perfezione con cui è curata l'edizione integrale delle Opere dello Spinoza (1892) cui, insieme col Land, collaborò Van Vloten. E alle spese si provvide appunto con un residuo del fondo assegnato per l'edizione dello Spinoza; data l'affinità tra i due filosofi, non pareva al Land, com'egli stesso ha dichiarato (1), di far cosa sgradita ai soci contribuenti, pubblicando integralmente l'opera del Geulincx e permettendo così di confrontare i pensieri dello Spinoza con quelli del prossimo suo precursore. I tre volumi contengono: il primo oltre la prefazione e le notizie pertinenti *ad vitam Arnoldi Geulincx*, le *Quaestiones quodlibeticae*, le due prime orazioni inaugurali e la *Logica* con aggiunte inedite; il secondo il *Methodus inveniendi argumenta*, l'inedito *Tractatus de Officio disputantium*, la terza orazione inaugurale, la *Metafisica* e la *Fisica*, rispettivamente quella vera e quella falsa cioè *ad mentem peripateticam*, e varie disputazioni; il terzo, eccettuati gli *Annotata latiora* ai Prin-

(1) *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1890, già citato.

cipi del Descartes, è tutte dedicato all'*Etica*. A quest'ultimo son premesse alcune aggiunte riguardanti la vita del Nostro.

In tal modo il belga Geulincx è stato bene onorato dagli olandesi; e, in generale, presso i dotti del settentrione il suo pensiero è stato studiato e la sua importanza riconosciuta. In Italia solo Adolfo Levi negli anni 1921-22 ha scritto sul Geulincx due brevi saggi (1), mettendo in rilievo l'aspetto critico-scettico della sua teoria della conoscenza. In Francia nel 1910 il De Wulf ha esaminato le sue critiche dei procedimenti e delle dottrine degli aristotelici del suo tempo (2) e il Tourbillon nel 1912 la sua *Etica*.

(1) Saggio sulla metafisica del Geulincx, in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, vol. II, fasc. 4; *Un aspetto critico-scettico della filosofia di Geulincx*, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. XXIX, 1920.

(2) A. Geulincx et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVII^e siècle, in *Revue néo-scholastique*, 1910.

CAPITOLO II.

Il cartesianismo a Lovanio.

Questa parte del mio lavoro, di carattere eterno, sarebbe terminata, se non credessi opportuno di aggiungere qui una breve esposizione della storia del cartesianismo a Lovanio, fino al tempo che il Geulincx partì per l'Olanda. Se qui difatti egli approfondì la conoscenza della filosofia del Descartes, già nel Belgio questa gli era nota; e un'esposizione delle vicende, che essa vi subì, servirà ad illuminare il formarsi del pensiero del Nostro. Di dotta guida ci sarà l'*Histoire du Cartésianisme en Belgique* dell'abate Monchamp.

È ovvio che la filosofia cartesiana non si sia potuto cominciare a conoscere nel Belgio prima del 1637, nel giugno del quale anno apparve a Leida il famoso *Discorso del Metodo*. Di quest'opera tre esemplari furono inviati dall'autore, nel Belgio, al Plempius, a Liberto Froidmont e al padre gesuita Fournier.

Vopiscus Fortunatus Plempius, originario di Amsterdam, dove era nato nel 1601, aveva studiato umanità a Gand o filosofia a Lovanio, avendovi maestro anche il Froidmont; dopo brillanti studi di medicina a Leida, a Padova e a Bologna, esercitò in patria, per dieci anni, dal 1623, l'arte medica; nel 1633 invitato dall'arciduchessa Isabella, ebbe una cattedra di medicina all'Università di Lovanio. Qui fu uno dei personaggi più autorevoli, difensore delle tradizioni universitarie, nemico delle novità, e, sebbene passatista (e difatti influi sulla condanna

del cartesianismo nel 1662, e fu dei più influenti del partito avverso al Geulincx), tuttavia non ebbe un disprezzabile ingegno.

Morì il 12 dicembre 1671. Egli aveva personalmente conosciuto il Descartes ad Amsterdam, il quale gli fu presentato dal salesiano Giovanni Elichmann, all'epoca in cui, verso il 1623, il Descartes si occupava intensamente di studi anatomici, e difatti il Plempius racconta (1) che egli visitava spesso il Descartes che era quasi sempre occupato negli studi, chiuso in casa, ma non leggeva libri, nè ne aveva: meditava e sezionava animali.

Si spiega così perchè il Descartes gli inviasse tre esemplari del suo *Discorso*, uno per lui e gli altri da rimettere uno al gesuita Fournier, amico del Descartes, che verso la compagnia di Gesù, fu sempre ossequente (salvo a proposito del padre Bourdin, autore delle insulse *Settime Obbiezioni alle Meditazioni*), e l'altro a Liberto Froidmont, di cui il Plempius gli aveva dovuto parlare e del quale il Descartes conosceva il trattato delle comete e quello di meteorologia.

Il Froidmont era nato nel 1587 ad Haccourt, fu professore di filosofia prima ad Anversa e poi a Lovanio, poi successe, sulla cattedra di Sacra Scrittura al Giansenio, di cui pubblicò postumo l'*Augustinus*, nel 1640; fu anche continuatore del Lipsius nell'edizione delle opere di Seneca (2); e morì nel 1653.

Per il tramite del Plempius, il Froidmont inviò al Descartes alcune obiezioni al *Discorso del Metodo*; vertenti su tre punti: l'automatismo delle bestie, la sede della sensibilità nel corpo umano e il meccanismo fisico; e, in generale, trovava la fisica atomica del Descartes paragonabile a quella di Epicuro e, come quella, « rudem et pinguiculam ». Il Descartes rispose ribadendo le sue concezioni e facendo un elogio della meccanica. La lettera del Froidmont è del settembre 1637, anteriore quindi a

(1) In una lettera del 21 dicembre 1652, apparsa poi in appendice ai *Fundamenta Medicinæ*, edizione del 1654: « Ego illum saepiculae inveni: libros nec legentem neque habentem, aliquando etiam animalia secantem ».

(2) *Senecae opera, aucta Liberti Fromondi scholiis ad quaestiones naturales*, etc., Antverpiae, 1652.

quelle che il Plempius, nel febbraio e nel marzo del '38, inviò al Descartes per contraddire la dottrina di questo a riguardo della circolazione del sangue. L'opinione del Descartes è ben nota e si basa sulla *Exercitatio de motu cordis et sanguinis in animalibus*, dell'Harvey, pubblicata nel 1629: per lui il corpo umano e delle bestie è come una macchina pneumatica in cui il sangue circola, spinto ad uscir dal cuore per il suo peso e pel calore naturale del cuore. Il Plempius, che dapprima aveva addirittura negata la circolazione del sangue, in seguito all'osservazione che il sangue arterioso è diverso da quello venoso, si ricredette su questo punto, ma rimase fermo al principio che il movimento del cuore e delle arterie, e quindi del sangue, è dovuto a un'energia residente nella loro tunica, e non già alle successive pressioni del sangue dilatantesi sotto l'azione del calore del cuore. È evidente che qui erano in contrasto una concezione meccanica della natura con una concezione che ammetteva (e qui è il caso dell'energia) l'insidenza di forme sostanziali, nella materia. Questa è la sostanza della polemica da cui, come in generale da tutte le polemiche, i contendenti uscirono ciascuno colla propria opinione.

Quando si consideri l'importanza e la diffusione che a quel tempo avevano le lettere, paragonabili agli odierni articoli dei giornali, si comprenderà come questi scambi epistolari fra il Descartes e il Froidmont e il Plempius, servissero a far conoscere a Lovanio l'opera del filosofo francese. Peraltro, il Plempius da parte sua, nel settembre 1638, pubblicò tutta la polemica avuta col Descartes, in appendice ai suoi *Fundamenta Medicinæ*. Inoltre anche il padre gesuita Giovanni Ciermans, originario di Bois le Duc e insegnante, a Lovanio, di matematica, al quale i colleghi dovettero far conoscere l'opera del Descartes, gl'inviò alcune osservazioni, di carattere strettamente fisico circa la luce e i colori cui, mediante il Plempius, il Descartes rispose con una lettera del 9 gennaio 1638.

Ora, è molto probabile che i giovani dell'Università s'interessassero anche loro di queste vicende polemiche dei loro professori e, quando fossero vivi e curiosi di ingegno, come era il caso del Geulincx, che di lì a poco entrò nell'Università, fossero spinti a conoscere più direttamente il pensiero cartesiano,

Ma quando il Geulincx entrò nell'Università, il cartesianismo già era penetrato nell'insegnamento, sebbene non si trattasse delle teorie filosofiche cartesiane, ma delle dottrine matematiche; e già si è detto che verso le scoperte matematiche del Descartes non c'era ragione di non essere tolleranti.

Il giovine professore che ve le insegnava, era Gerardo Van Gutschoven, che fin dal 1639 fu assunto come supplente sulla cattedra di matematica, in sostituzione dell'ottuagenario professore Sturmius. Il Van Gutschoven, nato il 6 febbraio 1615, figlio di un Guglielmo, laureato *in utroque* ed avvocato fiscale dell'Università, rimasto orfano a quattordici anni, si sarebbe recato presso il Descartes, rimanendovi per parecchi anni discepolo e domestico, quasi un segretario. Nel 1635 si laureò in medicina a Lovanio. La notizia è presa dai *Fasti Academici manuscripti* del Paquot, il quale l'avrebbe ricavata dalla *Vie de Descartes* del Baillet, cui a sua volta la comunicò in una lettera il Bayle. Ma il Bayle scrive più di cinquant'anni dopo i fatti; e tutto il racconto sembra poco probabile al Monchamp, che, fra l'altro, giustamente osserva, non sarebbe stato possibile che a venti anni, nel 1635, il Gutschoven si laureasse in medicina, il che esigeva cinque anni di studi e di frequenza, se prima del '35 era stato diversi anni in Olanda (1). E poi a quell'epoca il Descartes non poteva avere ancora rinomanza tale che un giovinetto espatriasse per recarsi da lui ad istruirsi. Certo è però che il Van Gutschoven ebbe relazione col Descartes, come risulta da altre testimonianze, del Clerselier e di René François Sluse (2); ma dovette essere dopo il '35 e non si dovette trattare indubbiamente di convivenza di parecchi anni. Il Gutschoven fu cartesiano, e la supplenza di matematica del '39, divenne un professorato ordinario nel 1646, alla morte del titolare Sturmius; così egli si trovava ad essere collega del Geulincx, e senza dubbio dovette contribuire a destare nel Nostro l'ammirazione pel Cartesio. In seguito, nel 1659, egli ot-

(1) Monch., pag. 121.

(2) Nato nel 1622, professore di filosofia e di diritto, corrispondente del Pascal e dello Huygens, cartesiano, sì, ma piuttosto eclettico (Vedi Monch., p. 452).

tenne la cattedra di anatomia (1); e illustrò con figure, invitato a ciò dall'editore Clerselier, il *Trattato sull'uomo* del Descartes, pubblicato nel 1664. Dopo la condanna del cartesianismo da parte dell'Università (1662), egli, che si era fatto conoscere dal Governatore dei Paesi Bassi, Marchese di Caracena, ottenne la presidenza del Collegio de Bruegel; e cinque anni dopo, nel 1669, morì. Ma senza dubbio un'influenza maggiore a diffondere il Cartesianismo nel Belgio e a renderlo noto e accetto al Geulincx, fu esercitata da Guglielmo Philippi, che del Geulincx fu insegnante nel Pedagogio del Giglio. Già si è detto del suo canonicato in Bruges e delle vicende matrimoniali e come nel 1650 lasciasse la cattedra di filosofia mantenendo solo quella di medicina. Egli nacque verso il 1600; al Pedagogio del Giglio, a Lovanio, studiò e qui ottenne una cattedra di filosofia; si laureò poi in diritto civile e canonico (*in utroque*, come si diceva) e inoltre in medicina, delle cui istituzioni chiese la cattedra, che ottenne nel 1635. E così fu insegnante ed esaminatore del Van Gutschoven in quell'anno; e doveva divenir poi suo collega come fu collega del Geulincx fino al 1650. In età avanzata pubblicò il suo *Corso di filosofia*, in tre volumi, di cui il primo, pubblicato nel 1661 tratta della *Logica*, il secondo, pubblicato nel 1663, della *Metafisica*, il terzo, edito nel '64, della *Fisica*. Il 20 maggio 1665 il Philippi morì.

Egli fu un cartesiano e, come si suol dire, della prima ora: anzi, nella prefazione alla *Logica*, la prima delle tre *Medullae*, come egli chiama le parti del suo *Corso*, si vantò di aver condensato nella sua trattazione quello che fu il suo effettivo insegnamento all'Università fin da quarant'anni prima, e cioè dal 1621: colla pretesa di far credere di aver preceduto il Descartes nella sua riforma filosofica (2); e verso questo spinse a tal punto la sua ammirazione (per modo di dire) da non farsi scru-

(1) Nella domanda con cui chiedeva quella cattedra faceva notare che ad insegnare l'anatomia era vantaggiosa la conoscenza della matematica di cui egli già era professore. E in tale concetto, è evidente il criterio cartesiano.

(2) Si sa che l'olandese Regius, discepolo infedele del Descartes, anche lui si vantò nella prefazione alla *Philosophia naturalis*, 1661, di essere da sé, fin dal 1636, arrivato alle conclusioni cui pervenne il Descartes.

polo di plagiarne alcuni passi, come il Monchamp ha dimostrato (1). Ma, mettendo da parte le esagerazioni, è da credere che il suo ingegno vivace sapesse trovare dei difetti nella dominante filosofia peripatetica e si rivolgesse a quella cartesiana, fin dal primo apparire di questa: di cui dovette anche servirsi nel suo insegnamento, nel senso che, pur attraverso il corso ufficiale di carattere aristotelico, s'infiltrassero e si facessero palesi le sue tendenze alla dottrina nuova. E appunto sulla traccia di questo giudizio: che i pensieri cartesiani contenuti nell'opera del Philippi si siano venuti formando e siano trapelati al tempo della residenza del Geulincx a Lovanio, non è, credo, inutile dare un rapidissimo sguardo alle tre *Medullae* del Philippi, che vennero alla luce in un'epoca in cui il Geulincx non era più nel Belgio.

Il Descartes non vi è nominato, forse per proibizione delle Autorità Accademiche, ma il Cartesianismo appare evidente. Nella *Logica* il Philippi tratta le sensazioni alla maniera del Descartes, come processi materiali dovuti a movimenti di particelle dei corpi esterni e dei nostri corpi (2); e d'altra parte ritiene che le sensazioni siano atti del pensiero: (3) riproducendo così il contrasto tra idealismo gnoseologico e realismo metafisico, così vivo nella dottrina cartesiana. E di tale contrasto il Philippi sembra essere cosciente: difatti a pag. 282, ponendosi la questione se una carta che sembri bianca sia veramente tale, egli risponde che la vista è affetta come se il colore bianco esistesse nell'oggetto. Significa, nota il Monchamp, che è evidente che la carta sembri bianca, ma non che sia tale; ma non si tratta tanto di un antecedente dell'idealismo del Berkeley, come crede il Monchamp, quanto, mi sembra, di un primo avviamento a quella teoria della visione in Dio, che si svilupperà in seguito e culminerà nel Melebranche. Quando, difatti, non si può essere sicuri che le cose siano come ci appaiono, non c'è che da ri-

(1) I passi copiati, che il Monchamp cita, a pag. 327, sono tratti: uno dai *Principii* del Descartes, libro IV, N. 190; un secondo dal « *Tractatus de Homine* » (Descartes, Opere, Edit. Cousin, Vol. IV, pag. 337); un terzo dal « *De formatione fetus* » (Edit. Cous., Vol. IV, pag. 464).

(2) *Logica*, pag. 105.

(3) *Logica*, pag. 8.

mettersi a Dio in cui le vediamo. Lo stesso Berkeley, del resto, si ridusse a porre Dio come fondamento dei fenomeni. C'è, come si vede, in Philippi, già una tendenza a superare le intenzioni dello stesso Descartes; e a tal riguardo si trova qualche altro punto notevole. Nella undecima questione (1), trattando del moto del cuore che egli spiega cartesianamente coll'espansione del sangue, dice che in genere il corpo si muove senza il concorso dell'anima, perchè essa non sa la maniera come muovere il corpo (Anima non concorrente, utpote ipsa nescia) e sarà questo il principio su cui si fonderà l'occasionalismo del Geulincx: l'anima non sa come muova le membra, e dunque non le muove. Un tale principio è più esplicitamente enunciato nella *Metafisica* dove, sostenendo che i fenomeni della vita fisica si spiegano senza il concorso dell'anima, dice: « Patet quod si illa esset vere causa efficiens istarum actionum, ipsa sciret se illas agere quando illae fiunt, sicut scit se intelligere, velle, sentire, quando actiones illas exercet. Deinde omnes illas operationes bene possunt dici fieri sine concursu animae: ideoque non sunt animae adscribendae. » Tuttavia il Philippi che sente la meraviglia della corrispondenza fra l'anima e il corpo, per spiegare questa, non sa mettere avanti nè il principio dell'azione continuata di Dio, nè l'armonia prestabilita che fu poi del Leibnitz. Ma bisogna riconoscere che già è notevole in lui una spinta a superare il pensiero cartesiano. Cartesiano egli appare anche in molti altri punti del suo *Corso di filosofia*. Afferma, come il Descartes, il principio della conservazione della materia e di quella del moto: « merito potest supponi semper esse aequae multum motus in universo sicut semper existit eadem materiae quantitas » (*Logica*, pag. 121). Domandandosi se la quantità si possa distinguere realmente dal suo soggetto prossimo, risponde negativamente facendo anche comprendere che per lui, come per Descartes, a una sostanza estesa non si può togliere qualcosa che la lasci esistere senza essere attualmente estesa, e che, in definitiva, l'estensione è l'essenza dei corpi (*Logica*, pag. 97). Gli sembra verosimile che l'anima pensi sempre (2), sull'analogia di

(1) *Logica*, pag. 118.

(2) *Met.*, pag. 152. « Satis verisimile videtur quod anima nostra quamdiu est in corpore... semper ibi intelligat ».

ciò che sostenne il Descartes contro l'Arnauld, in due lettere scritte nel 1648 e pubblicate nel 1659 dal Clerselier (1). Cartesianoamente è dimostrata anche l'esistenza di Dio. (*Met.*, 222). Come pel Cartesio anche per lui l'esistenza dell'anima è più certa di quella del corpo (*Phys.*, 221: « certius est existere animam quam corpus »). Cartesiano si dimostra anche nella fisica atomica che rigetta le forme sostanziali e le qualità occulte nella materia. Ma continuare mi sembra inutile; e solo è opportuno ripetere che, ritenendo i pensieri cartesiani dominanti nelle opere del Philippi, pubblicata tra il 1661 e il '64, siano stati elaborati negli anni precedenti, si comprenderà l'efficacia che il Philippi dovette esercitare a propagare il cartesianismo nell'Università, insieme col Gutschoven, e l'influenza che da lui suo maestro e poi collega, dovette ricevere il Geulincx.

Intorno al 1648 i cartesiani dell'Università già erano numerosi e tentavano di sostituire ufficialmente la filosofia del Descartes a quella comunemente professata. Nel 1652 il Plempius scriveva: « Già da un quadriennio circa si tenta scacciare dalle nostre scuole Aristotele e introdurre non so che antiquata filosofia che, già soppiantata da Aristotele e da tanti secoli sepolta, testè un nobile francese, Renato Descartes, ha cercato di riscavare e portare alla luce: e ha subito trovato seguaci, specialmente tra coloro che, avendo in dispregio le cose antiche, sono sempre instabili cacciatori di novità » (2). Con la notizia del Plempius, che, come si vede accusa la nuova filosofia di non essere altro che una riproduzione di quella democritea, si accorda anche ciò che diceva, verso il 1690, un anonimo autore di una *Relazione del progresso del cartesianismo nell'Università di Lovanio*. Il Baillet, autore della *Vie de Descartes*, 1691,

(1) Lettere del 4 giugno e del 29 luglio 1648 (*Descartes, Médit.*, Edit. Tilgher, Vol. I, pag. 273, in nota).

(2) Lettera di Plempius, del 21 dicembre 1652, in appendice ai *Fundamenta medicinae*, del Plempius, edit. III, anno 1654. « Conantur aliqui jam a quadriennio fere pellere e scholis nostris Aristotelem et nescio quam antiquatam philosophiam inducere quam funditus olim ab Aristotele subrutam et tot saeculis sepultam, eruere jam nuper et in dias luminis auras proferre conatus est Renatus Descartes, nobilis gallus, et multos statim habuit assentatores, praecipue eos qui antiqua despiciant habentes, novitatum perpetui sunt aucupes ». Citazione del Mochamp, pag. 150.

cita due volte una tale relazione che gli fu inviata da un anonimo, mentr'egli attendeva al suo lavoro sul Descartes. E l'anonimo si accorda col Plempius nel riferire che, fin da quarant'anni prima, cioè verso il 1650, parecchi erano i cartesiani a Lovanio. Fra costoro, ormai noi lo sappiamo, sono da annoverare — ed erano i più eminenti — il Philippi, il Gutschoven, il nostro Geulincx e un fratello di Gerardo Van Gutschoven, Guglielmo, professore di filosofia al Collegio del Falcone, che, anche lui, poi, come il Geulincx e come più tardi il De Gabriel, uscì dal Corpo Accademico, per incompatibilità coi suoi colleghi in epoca non precisamente certa.

Ma, proprio quando la nuova dottrina pareva cercasse un assetto pedagogico e sostituirsi nell'insegnamento alla peripatetica, si elevarono i primi allarmi del pericolo. Non si trattava più di polemiche dottrinali, ma dell'interesse della gioventù che la nuova filosofia pareva deviasse dal buon cammino della fede cattolica e dell'istruzione tradizionale. Francisque Bouiller (1) dice che gli allarmi dei teologi in presenza delle dottrine cartesiane, si manifestarono soprattutto a proposito dell'Eucaristia: « Incompatibilité avec l'eucharistie telle qu'elle a été définie par le Concile de Trente: voilà l'accusation qui en France et dans les Pays catholiques passa avant toutes les autres et fut la plus dangereuse pour la philosophie cartésienne ». L'incompatibilità, già avvertita dall'Arnauld (2), e fondata sul vieto concetto che le cose di fede debbano in qualche modo giustificarsi davanti alla ragione, nasceva, com'è noto, dall'indistinzione cartesiana degli accidenti dalla sostanza, in contrasto colla credenza di fede che, pur tolta la sostanza del pane dal pane eucaristico, gli accidenti ne restano; e nasceva altresì dal concetto cartesiano che l'essenza di un corpo consista nella sua estensione attuale, in contrasto col dogma che, nell'Eucaristia, il corpo del Cristo sia tutto intero in ciascuna particella delle specie e la sua essenza non consista, quindi, nell'estensione. La filosofia scolastica che al contrario ammetteva gli accidenti assoluti, che spiegavano alla ragione

(1) *Hist. de la Ph. Cartésienne*, Vol. I, pag. 448.

(2) IV Obbiez., *Descartes, Médit.* (Edit. Tilgher), p. 293., Vol. I.

la verità della fede, era pertanto da preferire e mantenere nelle scuole, secondo la tradizione (1).

Ora, all'epoca in cui, come s'è detto, già erano numerosi i cartesiani a Lovanio, fu fatto appunto rammentare nel Belgio il pericolo costituito per la fede dalla nuova filosofia. Il padre Tommaso Compton Carleton (1594-1666) di Cambridge, Prefetto del Collegio dei Gesuiti di Liegi, filosofo e teologo, pubblicava nel 1649, un *Corso di filosofia* (2), in cui attaccava il Descartes, che per lui era « studiosior novitatis quam veritatis » (pag. 246) (3), e, pur essendo poco versato in teologia, si era permesso trattarne; difatti egli aveva ritenuto inseparabili gli accidenti dalla sostanza, il che è in contrasto col dogma di fede tramandato dalla Chiesa. Il Compton si rammaricava che parecchi fossero i cartesiani a Lovanio e che, salvo quella del Plempius, nessuna voce si levasse contro; e rivolgeva i suoi attacchi a certe opinioni sostenute a Lovanio, sotto l'influenza del Descartes, come, per esempio, quella che gli accidenti fossero corpuscoli infinitamente piccoli circondanti le molecole dei corpi: opinione che, secondo pare al Mochamp (4), avrebbe sostenuto il Philippi.

La censura del padre Compton Carleton è da considerarsi eco dell'accoglienza che la nuova filosofia si ebbe presso le superiori autorità della Compagnia di Gesù. Dapprima in genere indifferenti verso di essa, nel 1650, queste fecero redigere un Catalogo di proposizioni da proscrivere dall'insegnamento filosofico e teologico della Compagnia (5), delle quali alcune coincidono con asserzioni del Descartes o con conseguenze da potersi

(1) Veramente Aristotele non parla di distinzione della sostanza dall'accidente, in modo che questo possa sussistere di per sé, senza inerire in alcuna sostanza: nella *Metafisica* (traduzione di A. Carlini, 1928, pag. 186) V, XXX, 1, dice che « l'accidente significa ciò che appartiene a qualcosa e può esser detto con verità, ma non necessariamente ». Il miracolo della transustanziazione ha introdotto, dunque, nella filosofia scolastica, gli accidenti assoluti, e, non viceversa, la filosofia d'Aristotele ha offerto qualche intelligenza del mistero della fede, come credeva il Bouillier, primo volume, p. 149.

(2) *Philosophia Universa*, Anv., 1649.

(3) Citazione del Mochamp, pag. 174.

(4) Mochamp, pag. 186.

(5) Vedi *Institutum Societatis Jesu*, Praga, 1757, pag. 233-236. Cit. del Mochamp.

trarre dalle sue dottrine, come, per esempio: « Corpora non habent propriam formam substantialem, sed pro varia atomorum mixtura et dispositione exhibent illas species quas vidimus auri, marmoris etc. »; o anche: « Nulla datur in sensibus externis species intentionalis »; o ancora: « Non datur materia prima ».

Verso quest'epoca il prudente Philippi abbandonava la sua cattedra di filosofia; il Geulincx, invece, che non sapeva essere accomodante, pronunziava, nel 1652, l'orazione inaugurale delle *Quaestiones Quodlibeticae*, dove, sebbene condito con forma briosa, era palese l'amore alle innovazioni. E il Plempius, quasi per dimostrare ufficialmente la disapprovazione, sette giorni dopo che il discorso era stato pronunziato, rivolgeva, il 21 dicembre 1652, richiedendo consensi, una lettera circolare ai colleghi, nella quale criticava la filosofia cartesiana e ne disapprovava gli insegnamenti. Cinque colleghi risposero; e le sei lettere furono pubblicate in appendice alla terza edizione dei *Fundamenta medicinae* del Plempius, nel 1654, col titolo: « Doctorum aliquot in Academia Lovaniensi virorum judicia de philosophia cartesiana ». Alla lettera del Plempius appartiene il passo sopra ricordato, che riporta a quattro anni prima, 1648, i tentativi di introdurre ufficialmente nell'Università la nuova filosofia; questa dal Plempius è giudicata contraria alla ragione e all'esperienza e dannosa ai giovani che non vi possono trovare il fondamento per apprendere le scienze. Secondo il Plempius, i cartesiani che non vogliono ammettere un'anima negli animali, non saprebbero dire in che modo le parti del corpo di questi si siano congiunte a formare quelle che, secondo il Descartes, sarebbero semplici macchine: tutt'al più dovrebbero riferirsi a Dio che ha creato la materia col riposo e il movimento e in essa conserva tanto movimento quanto ve ne ha infuso al principio. Ma è una ricetta molto semplicistica, secondo il Plempius, questo riferirsi a Dio in ciò che non si sa spiegare con cause prossime. Allo stesso modo parlano le vecchie e le nutrici cantanti « a studio della culla » (1).

Le risposte alla lettera circolare del Plempius non furono

(1) Plempius, *Fundamenta medicinae*, pag. 376: « Sic aniculae loquantur et nutrices ad cunabula cantilantes ». Cit. del Mochamp, p. 253.

molte in confronto del numero dei docenti dell'Università. Rispose anzitutto, com'era da aspettarsi, Liberto Froidmont, che fin dal principio si era schierato contro il cartesianismo, ed ora insisteva nel dichiarare questa dottrina dannosa ai giovani, pagana per la sua affinità con quella di Democrito, e contrastante, nella questione degli accidenti e della sostanza, colle formulazioni dei Concili di Costanza e di Trento. E in generale può dirsi che le altre lettere presentino la medesima critica: dimostrazione del contrasto tra la nuova filosofia e i dogmi, e avvicinamento di certi punti della dottrina cartesiana con opinioni pronunziate da uomini notoriamente opposti alla Chiesa o, per appartenere essi all'antichità, opposti ad Aristotele. Una tale critica era da aspettarsi: difatti in maggioranza queste lettere son scritte da insegnanti di teologia. Tre appartengono a religiosi (1): la prima è di Pierre Damase De Coninck, il quale almeno, per bontà sua, riconosce che il Cartesio era « ingeniosissimus et oculatissimus mathematicus »; la seconda è del padre Chrétien Lupus (De Wulf), che paragona il Descartes ai Manichei e ai Calvinisti, e ne critica la fisica e la logica: e su quest'ultima i colpi dovevano indirettamente essere rivolti al nostro Geulincx, che nel suo discorso aveva annunciato di voler innovare e semplificare in questa materia: il Lupus, benchè l'opera del Geulincx dovesse aspettare altri dieci anni per essere pubblicata (e purtroppo non dovesse riuscire troppo libera dalla tradizione della scuola), forse aspettandosi una semplificazione simile a quella fatta dal Descartes, si affrettava ad elogiare il monumento della logica aristotelica e ad avvilire le quattro regole cartesiane e a paragonare anche in ciò il Descartes agli Epicurei, che, secondo S. Agostino, non avrebbero avuto una logica e solo con pochi precetti dialettici avrebbero tentato confutare tutto ciò che si fosse loro opposto; la terza lettera è dell'agostiniano Jean Rivius che, in verità, mostra uno spirito un po' più aperto e consono ai tempi: egli confessa che i sistemi metafisici sono come tele di ragno, mostrando evidentemente di conoscere la filosofia baconiana; e quasi pare voglia dire che i sistemi metafisici si distruggono a vicenda facilmente, e non mette

(1) Mochamp, pag. 257 e segg.

conto preoccuparsene; del resto egli dichiara di non volere che, eccettuato Aristotele, tutti i filosofi debbano uscire da Lovanio, ma solo che escano dai corsi e siano banditi dall'insegnamento. L'ultima lettera, la sesta, è di Henri Van den Nouwelandt, avvocato fiscale e sindaco dell'Università, che scrive da uomo di esperienza e di toga, senza giudicare in sè la dottrina cartesiana, ma dando ragione al Plempius, esaltando la tradizione e inveendo contro i « cartesianos dogmatistas »; dalla quale frase si rivela una punta contro il Geulincx, che nel suo discorso inaugurale aveva appunto chiamato « dogmatista », uno dei principali genii seduttori dello spirito, simili agl'idoli baconiani.

Queste lettere da cui si levava anche la minaccia di una condanna ufficiale della nuova dottrina (il Van den Nouwelandt consigliava infatti a riunire i comizi e condannarla, come si era fatto a Utrecht), dovettero invitare i più accesi cartesiani alla prudenza; quali tacquero, quali lasciarono l'insegnamento, come Guglielmo Van Gutschoven. Il nostro Geulincx dovette essere forse più degli altri intemperante, e si finì col destituirlo, presa l'occasione del tentativo di concessioni speciali che egli credeva di poter ottenere, come già il Philippi.

Nel 1662 infine, in occasione di alcune tesi, discusse nella facoltà di medicina, delle quali parecchie erano di intonazione cartesiana, tesi di cui l'autore, secondo il Monchamp (1), doveva essere il Philippi, che fin dall'anno precedente aveva pubblicato la sua *Logica*, delle vicende del Cartesianismo nell'Università si interessò direttamente il Nunzio Apostolico a Bruxelles: e la dottrina del Descartes fu condannata.

In quel tempo il Geulincx non era più a Lovanio; e, tra due mali, minore forse, come si vede, fu l'essere partito; perchè veramente l'ambiente di Lovanio non permetteva che la sua filosofia potesse affermarsi. Di qui tuttavia egli aveva tratto, e recò in Olanda, i germi che gli permisero una più profonda meditazione e, in molta parte, un superamento della filosofia cartesiana.

(1) Monchamp, pag. 369.

CAPITOLO III.

Geulincx e Descartes.

Generalmente si fa consistere il rapporto tra Geulincx e Descartes nel tentativo di risolvere il problema del rapporto tra spirito e corpo che il dualismo cartesiano lasciava in eredità. Ma troppo superficiale ci sembra questa maniera d'intendere la posizione storica del Geulincx rispetto a Cartesio.

Senza dubbio la dottrina occasionalistica, che con un immediato intervento della divinità spiega il rapporto reciproco fra sostanza pensante ed estesa, è degna di essere posta in rilievo, se non altro perchè non è giusto che ne sia attribuito tutto il merito al Malebranche, che, nel diffonderla, seppe rivestirla delle brillanti arti dello stile, che fanno del Malebranche uno dei sommi prosatori di Francia. Ma l'occasionalismo, considerato in sè, è un'abbastanza ovvia soluzione del problema; si tratta di una soluzione che nei primi anni dopo la morte del Descartes si presentò a diversi dotti che vi si accostarono o pervennero per vie diverse: per esempio, il De la Forge (1) dalla considerazione dei nostri movimenti volontari ed involontari, nel 1661; il Clauberg (2) dalla considerazione peripatetica che la causa dev'essere più nobile dell'effetto, nel 1663; e partendo dalla

(1) De la Forge, *Traité de l'âme humaine*, 1661.

(2) Clauberg, *Opera Philosophica*, Amsterdam, 1691. Tom. I. *Physica* (di questa la parte IV, a pag. 209, è intitolata: « *Corporis et animae in homine conjunctio plenius descripta* »).

netta distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*, ancora prima il Cordemoy, fin da prima del 1660, se vogliamo credere a ciò che egli afferma (1) nel suo *Discernement de l'âme et du corps* apparso nel 1666, in cui dice di aver comunicato la sua teoria occasionalistica già da sette od otto anni ad amici suoi che l'avevano trovata giusta. Se si trattasse solo di un merito di priorità nel formulare questa dottrina, certo il Geulincx potrebbe porsi in prima fila: difatti l'occasionalismo è già espresso nell'edizione del 1665 del *Primo Trattato di Etica*, mentre nelle note alla seconda edizione delle *Quaestiones quodlibeticae*, del medesimo anno 1665, esso non è ancora esplicitamente formulato: questo prova che le note alle *Quaestiones* non furono scritte nel '65, e quegli accenni all'occasionalismo, che vi si trovano, sono anteriori a quell'epoca. Che si possa risalire fino al 1653, anno della prima edizione delle *Quaestiones* è incerto, perchè quell'edizione non recava le note. Potrebbe darsi che il Geulincx le scrivesse al principio del suo arrivo in Olanda, intorno al 1658, quando pervenutovi, com'egli dice, dopo un naufragio, e recando quell'unica opera, cioè, appunto, le *Quaestiones*, mediante le quali forse si prefiggeva di trovar qualche stima, dovette pensare a corredarle di note, mirando a una riedizione che fece però solo più tardi. Ma è un'ipotesi; non è infondato però che nell'ambiente di Lovanio dove, sebbene senza ufficiale consenso delle autorità universitarie, tra i professori le idee cartesiane erano dibattute, potessero già trovarsi le idee o la tendenza all'occasionalismo, come si potrebbe arguire considerando le *Medullae* del Philippi. Certo è che, se il merito, che si potesse trarre dalla formulazione dell'occasionalismo, consistesse solo nella priorità, è da riconoscere che l'occasionalismo del Geulincx in priorità potrebbe contendere con quello degli altri e finanche del Cordemoy, a voler credere a quello che questi afferma, cioè di averlo formulato fin da prima del 1660 (2). Ma la questione della priorità della dottrina in sè è oziosa; e

(1) Ho consultato l'edizione del 1679, pubblicata a Parigi, con privilegio reale.

(2) La questione della priorità fu fatta in *Archiv. f. Gesch. d. Phil.* (I, 1887, 1888), da Ludwig Stein che ritiene essere il Cordemoy il primo occasionalista « in engeren Sinne ».

quello che importa è l'ampiezza e profondità delle concezioni filosofiche in cui l'occasionalismo s'inserisce. E a queste bisogna guardare per vedere più a dentro nel rapporto tra il pensiero del Geulincx e quello di Cartesio.

La coscienza del valore della ragione umana nel Geulincx si approfondì attraverso la filosofia del Descartes che egli entusiasticamente chiama « *Rationis vindex et sensuum acris insectator* » (1). E difatti anche il Geulincx, come il Descartes, riduce la vita dell'anima al procedimento razionale e nega che attraverso l'esperienza si possa avere una conoscenza perfetta.

Egli, fin dalla sua prima opera, parla della ragione con termini addirittura entusiastici. Nell'orazione inaugurale delle *Quaestiones*, s'immagina che si presentino al Tribunale della ragione i principali geni seduttori dello spirito. Il primo è Pantomimo (2), genio delle allegorie, delle similitudini e delle favole, adescatore ed ingannatore dal quale, dice il Geulincx, anche il Machiavelli s'è fatto soggiogare quando inculca al principe di essere volpe, e così gli stoici che credettero la clemenza e la giustizia « *animalia quaedam esse* », e così i Pitagora, i Platone e più recentemente i Keplero e i Campanella, che ritennero il mondo animato, e così i peripatetici, assertori di vuote definizioni, insieme coi quali anch'egli, il Geulincx — ed ora se ne pente — ha militato al servizio di Pantomimo (3); il secondo è Mango (4), genio dell'abbellimento, dell'ornamento e dell'ottimismo, che con certi suoi schemi e tipi ideali fondati sull'immaginazione, perverte la conoscenza della realtà, il terzo è Dogmatista (5), suggeritore di sentenze e di sofismi, che insegna ad accontentarsi, nella spiegazione delle cose, di vuote tautologie, o di forme sostanziali, di influenze e qualità occulte, di misteriose simpatie ed antipatie. A questi tre seguono in corteo geni minori di cui il primo è Gerro (6), simbolo di quella stessa insulsa erudizione retorica e formale, perduta in frivole

(1) *Op.*, vol. I, p. 50.

(2) *Ibidem*, p. 13.

(3) *Ibidem*, p. 18.

(4) *Ibidem*, p. 26.

(5) *Ibidem*, p. 35.

(6) *Ibidem*, p. 41.

questioni di grammatica, di cui il Malebranche, di lì a pochi anni, si mostrerà acro nemico.

Di tutti questi geni, nella cui concezione si sente un'eco del genio ingannatore che anche il Descartes suppone (1), e degl'idoli baconiani, la Ragione trionfa. Dinanzi al suo tribunale essi sono smascherati, avviliti e condannati. La Ragione troneggia come una regina; e il Geulincx sente di essere il suo paladino: « *Ducis insigna, ducis munia soli debentur Rationi: soli vindicabo Rationi* » (2).

Ma non si tratta, come si potrebbe credere, di entusiasmo giovanile. Tutta la filosofia del Geulincx è fondata sul valore della ragione. Egli rigetta la conoscenza empirica, il valore delle autorità, le forme di conoscenza soprarazionali e mistiche: e risolutamente dichiara che sono stolti e perversi coloro che pretendono respingere la ragione e anteporle l'esperienza, l'autorità e l'entusiasmo mistico (3). Un principio fondamentale per la sua filosofia, importantissimo per la vita pratica, è che sia impossibile agire senza il conoscere. Tutta la sua *Etica* è fondata sul valore della ragione: e la stessa virtù non è altro che amore per la ragione: « *est rectae rationis amor unicus* » (4). La ragione è paragonabile alla luce (5); è il nostro lume di cui se privi, tutte le cose ci si oscurano; è un'immagine della divinità, nel conformarsi alla quale consiste l'essere veramente uomini e quasi divini (6).

Anche il Geulincx parte dalla realtà del pensiero, dal *Cogito, ergo sum*; sebbene sia ovvio che manchi al Geulincx

(1) Descartes, *Medit. II* (Edit. Tilgher, pag. 95): « Può esserci un ingannatore che pone tutta la sua industria ad ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esista, se egli m'inganna: ego sum si me fallit ».

(2) *Op. Geul.*, vol. I, p. 13.

(3) *Ibidem*, p. 58: Perversi et stolidi homines illi, qui Rationem rejicere, aut ei anteferre aliquid (velut Experientiam, Auctoritatem, Enthusiasmum ecc.): volunt.

(4) *Op.*, vol. III, p. 9.

(5) *Op.*, vol. I, p. 46: « Ratio lucerna nostra; qua cum destituimur, obscura sunt omnia ».

(6) *Ibidem*, p. 443. « Hoc videbit qui volet, Rationem esse imaginem Divinitatis, cui cum probe conformamur Animo et Mente, jam bene Rationales, jam boni homines, et quantum nobis datum est, Divi sumus ».

quell'ansia drammatica di un'anima che nel dubbio cerca la verità e con gioia la trova; sensibile nel *Discorso* e nelle *Meditazioni*, e già non più nei *Principi* cartesiani. Anch'egli opera, come il Descartes, quel salto dalla coscienza della realtà del pensiero all'affermazione della realtà della sostanza: e il contrasto tra idealismo gnoseologico e realismo metafisico, è notevole anche in lui, ed egualmente criticabile. Questo è tanto più notevole pel fatto che il Geulincx, come vedremo nella critica che egli ha fatto della metafisica dei peripatetici, nega che sia legittimo affermare che in sé le cose sono come ce le rappresentano non solo le rappresentazioni sensibili, ma anche le « specie intellettuali ».

Ma mentre nel Descartes la coscienza del valore dello spirito umano, della sua efficacia causale, ha superato le esigenze logiche della sua metafisica, e la ragione si è andata affermando come un'umana forza, in molta parte dimentica di Dio stesso che la regge, come una forza attiva, operante, quasi direi una *Weltweisheit*, intesa nel significato etimologico, il Geulincx trae dal *Cogito, ergo sum* un principio che è la chiave di volta della sua filosofia: ciò di cui non si sa com'è fatto, non si può neppur fare. (« Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat ». *Metaph.*, Parte I, Scientia V) (1). Il Geulincx rinnega il valore dell'esperienza nel processo della conoscenza: conoscere mediante l'esperienza è un nostro modo imperfetto e superficiale di conoscere; la conoscenza intima delle cose ci sfugge; la nostra conoscenza è inadeguata e imperfetta. Pure, se le cose ci sono, qualcuno per produrle deve conoscerle intimamente, nelle loro essenze, *a priori*: e questi non può essere che Dio. Questo principio: « impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat », da una parte fa attenuare, pel Geulincx, l'orgogliosa coscienza delle umane possibilità, lo avverte che, se la conoscenza perfetta ha solo valore e per essere causa bisogna prima conoscere il modo come cagionare, lo spirito umano non può essere causa di nulla, in quanto esso nulla conosce di una conoscenza che non sia *a posteriori* (o, come dirà poi il Kant, la conoscenza è solo possibile attraverso il mondo fenomenico); e, d'altra parte, incita

(1) *Op.*, vol. II, p. 150).

il Geulincx a far conto di quelle esigenze logiche che nella metafisica cartesiana erano trascurate: in quanto, ammesso che solo la conoscenza rende possibile l'efficacia, Dio solo, in cui la conoscenza è perfettissima, è causa unica di tutto, non potendo essere tale lo spirito umano, nè tanto meno la materia, che è bruta, inanimata, destituita di ogni conoscenza e, nel pensiero del Geulincx, quasi direi per un'eredità platonica-aristotelica, da considerarsi piuttosto come un disvalore. E così, nell'assoluto empirico delle realtà in sé, dal Geulincx, anche sulla base di concezioni giansenistiche e riformate, è dato valore alle esigenze logiche della metafisica cartesiana.

Certamente la forma tipica di una concezione metafisica che trascende il pensiero non parte da una posizione idealistica, ed è bene notarlo, l'esempio classico ne è dato dal sistema spinoziano, che non s'inizia col « *Cogito, ergo sum* » ma, con « la sostanza è »: perchè, dunque, il pensiero geulingiano pervenisse alla posizione dello Spinoza, si esigeva che si tagliassero addiritura via le sue basi, il *Cogito, ergo sum*. Tuttavia il Geulincx si è di molto avvicinato allo spinozismo e molto più che in Descartes Dio è veramente l'unica sostanza. Egli dice: « *Nos sumus ex Deo et pertinemus ad Deum* »; non siamo tuttavia Dio stesso per le limitazioni e imperfezioni nostre: rispetto a queste non apparteniamo a Dio, perchè esse non appartengono al nostro essere, ma al nostro non essere..... « *Nos sumus rivuli magni istius oceani divinitatis* »; e così la mente nostra, nella sua essenza, perchè è quasi una particella (per parlare impropriamente) dello stesso Dio, come Dio è ab aeterno (1). C'è, come si vede, la tendenza a fare del pensiero un attributo della divinità, di cui siano modi i pensieri particolari; e parimenti egli ritiene che il corpo in sé non è divisibile e i corpi particolari non sono parti di esso, ma modi. « I corpi particolari, egli dichiara, possono dividersi, ma non il corpo in sé, come le menti particolari

(1) *Op. Phil. Geul.*, vol. II, pag. 269): « *Nos sumus ex Deo et pertinemus ad Deum; non sumus tamen ipse Deus, propter limitationes et imperfectiones nostras, respectu quarum ad Deum non pertinemus, quia non pertinent ad nostrum esse, sed ad non-esse..... Nos sumus rivuli magni istius oceani divinitatis; adeoque mens nostra ratione essentiae suae, quia est quasi particula (improprie loquendo) ipsius Dei, ab aeterno est, ut ipse Deus* ».

possono essere misere, ma non la mente assolutamente presa; noi difatti siamo modi del pensiero come i corpi particolari sono modi dell'estensione..... Il modo non appartiene all'essenza e, per esempio, il movimento non è essenziale al corpo. Similmente noi siamo modi della mente; e anche se si toglie il modo, Dio rimane » (1). In definitiva, il Geulincx ritiene che esiste un solo corpo ed un solo spirito; gli spiriti particolari si ottengono con un'astrazione, « praecisione mentis » dallo spirito assoluto o Dio, tolta la quale astrazione, Dio sempre rimane; e, per il corpo assoluto, di cui i particolari son modi, esso, se non è addirittura fatto, come dallo Spinoza, un attributo di Dio, è come si è detto, per un'eredità neo-platonica, simile al niente perchè destituito di intelligenza. E, in conclusione, nulla esiste veramente al di fuori o contro di Dio, o più propriamente, solo esiste la divinità assoluta e noi, modi di essa, contingenti e finiti, « qui in Deo vivimus, movemur et sumus » (2).

Sebbene non dobbiamo lasciarci deviare e credere che il Geulincx sia pervenuto del tutto all'assoluto panteismo immanentistico, e dobbiamo considerare che i pensieri spinoziani sono in lui piuttosto sparsi che ridotti a organico sistema, rimane fermo tuttavia che egli tende risolutamente verso lo spinozismo. Ma l'impedimento maggiore è costituito dal fatto che egli non sa rinnegare completamente la trascendenza; sicchè il suo pensiero, per altro lato, tende anche verso la concezione del Leibnitz. Trattando della relazione fra *res cogitans* *res extensa*, il Geulincx si serve di un paragone non raramente usato dai razionalisti del secolo XVII. Come due orologi battono la medesima ora non perchè si eserciti fra loro uno scambievole influsso causale, ma per la pura dipendenza « ab eadem arte et industria » dell'artefice che li costruì ed accordò, così il moto della nostra lingua si accompagna (comitatur) alla nostra volontà di parlare e, viceversa, questa volontà si accompagna a quel moto, non perchè questo dipenda da quella e viceversa, ma perchè « uterque dependet ab eodem illo summo artifice, qui haec inter

(1) Op., vol. III, pag. 273: « Sumus enim modi mentis, ut corpora particularia sunt modi corporis ».

(2) *Acta apostolorum*, 17.

se ineffabiliter copulavit atque devinxit » (1). L'azione di Dio, come risulta qui, sarebbe determinata mediante un decreto divino, un'eterna legge, simile all'armonia prestabilita del Leibnitz.

Nonostante il contrasto fra trascendenza e immanenza, tuttavia già appare che l'occasionalismo del Geulincx non è di natura antropologica e si basa su ben vaste, universali fondamenta. Il paragone del Leibnitz (2), secondo il quale nell'occasionalismo Dio farebbe l'ufficio di un maldestro operaio intervenente ogni momento ad accordare fra loro due orologi, per far loro battere la medesima ora, è un paragone che non compete al Geulincx, sia che l'occasionalismo di questo si voglia riavvicinare all'armonia prestabilita dello stesso Leibnitz, sia che si voglia accostarlo all'immanenza in Dio dello Spinoza, secondo le due tendenze che appaiono oscillanti nel pensiero del Geulincx.

Ma, senza perdere di vista ciò che si voleva dimostrare, importa notare che la logica intrinseca al sistema metafisico geulingiano è molto più coerente di quella del Descartes: egli molto conseguentemente ha tolto ogni causalità alle creature e posto Dio su un trono effettivo; quando il suo pensiero, sicuro di trascendere sè medesimo, è pervenuto nel mondo delle realtà in sè, dell'assoluta sostanza, vi ha portato una logica più diritta che non il Descartes.

Mentre difatti questi, per l'alta coscienza del valore dello spirito umano, della sua autonomia, della sua efficacia causale, per il suo idealismo della libertà, per dirla col Dilthey (3) ha turbato la logica intrinseca al sistema metafisico, ciò non è avvenuto in Geulincx, perchè egli dal *Cogito, ergo sum* ha tratto quel principio: « Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat », che se da una parte gli faceva concedere a Dio ogni azione, dall'altra, lo costringeva a togliere questa del tutto allo spirito umano.

(1) Op., vol. III, pag. 212.

(2) *Die philosophischen Schriften* von G. W. Leibnitz, heraus gegeben von C. J. Gerhaerdts, IV, 520, 560.

(3) Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. Sanna, Venezia, 1927.

Sulla base di tale principio il Geulincx ha anche fondato la sua *Etica*. Con questa non solo egli ha colmato una lacuna nel sistema delle scienze del Descartes, ma ha anche mostrato di più la sua originalità. La ragione che è un'immagine della divinità, che ci rischiarà e ci illumina, ci fa comprendere che in questo modo nulla possiamo produrre e non siamo che semplici spettatori; e nello stesso tempo si costituisce come una superiore norma, una legge della nostra volontà. È un'etica che certamente non è priva di difetti, ma le concezioni che la ragione s'imponga come un imperativo categorico; che l'etica debba contemplare nell'intimo della coscienza il valore delle intenzioni (dato che le azioni non appartengono a noi e, come dice il Geulincx, « tota praxis circa res huius mundi nobis adempta est » (1); e che il dovere si eserciti per il dovere, segnano un enorme progresso sulle vedute etiche cartesiane, che non lasciano comprendere come la ragione possa lottare con gli spiriti vitali, e fanno del Geulincx un precursore del Kant. Anche l'*Etica* si basa sul principio che sia impossibile fare a chi non sa il modo come operare: difatti dalla considerazione che la nostra azione non emana mai, per così dire, al di fuori di noi medesimi, deriva che la norma morale deve riguardare solo le intenzioni.

La filosofia del Geulincx, come si vede da questo rapido esame, non può ridursi al solo occasionalismo e non si inquadra soltanto nel problema della relazione antropologica fra anima e corpo, ma in una più ampia visione dei problemi della filosofia cartesiana; e di già appare come non possa far porre il Geulincx nella grigia serie degli occasionalisti, degli epigoni cartesiani, ma sia tale da dargli un ben netto rilievo fra i pensatori maggiori del secolo XVII.

A far valere le esigenze logiche della metafisica cartesiana, il Geulincx fu anche spinto dalla teologia giansenistica e riformata. Questa fu posta, come è noto, sotto il patronato di S. Agostino: e sorvolando sul distacco così vivo, in quest'altissimo spirito, tra l'antimanichea affermazione della libertà dello arbitrio e le dottrine della divina onnipotenza e del derivare da

(1) *Op.*, vol. III, pag. 213.

questa di ogni bene, come sua Grazia, solo su queste ultime si gravò. (E già prima di Agostino la stessa onnipotenza divina era stata affermata, per bocca di S. Paolo, negli *Atti degli Apostoli*: « Omnes in Deo vivimus, movemur ac sumus »). Di questa teologia la formulazione più logica e rigorosa non è data tanto da Lutero, nè tanto meno poi dal conciliante Melantone, quanto da Calvino e Zuinglio. È nota di Calvino la concezione di un Dio creatore e conservatore di tutto, di una operosità sempre vigile ed efficace, un Dio quasi simile a quello del Vecchio Testamento, infinitamente sovrano ed enigmatico, nel cui potere e nella cui azione continua tutto è sommerso. E su più ampie basi di concetti filosofici si pone la teologia di Zuinglio, come il Dilthey dimostrò (1): egli parte da concetti panteistici: « Non solo l'uomo in Dio è, vive e si muove, ma tutte le cose esistenti in Lui sono, vivono e si muovono. Non del solo uomo intese parlare Paolo » (2); e ancora: « Siccome l'essere e l'esistere sono anteriori al vivere e all'operare, anzi ne sono il fondamento, ne deriva che le cose che vivono ed operano, per quello ed in quello vivono ed operano, per cui ed in cui sono ed esistono » (3). Da ciò deriva come conseguenza che l'uomo non è più libero, ed un inflessibile determinismo regge non solo tutti i moti della materia, ma anche tutti gli atti dello spirito. E la teologia giansenistica porta, anch'essa, alle medesime conseguenze di quella della Riforma. Nonostante il grande rispetto verso la Chiesa cattolica, comune anche a quel moto religioso che, con intenzioni simili a quelle di Giansenio aveva, anche a Lovanio, iniziato Michele Baius (4) verso la metà del secolo XVI, anch'essa si risolveva in una affermazione dell'onnipotenza divina negatrice di ogni libertà delle

(1) *Archiv. f. Geschichte d. Philosophie*, VI.

(2) Zwingli, *De Providentia*, III, 17 (Citaz. del Dilthey, trad. it., pag. 203, Vol. I): « Nec tamen solus homo in Deo est, vivit et movetur, sed universa quae sunt in illo sunt, vivunt et moventur. Neque de solo homine locutus est Paulus ».

(3) *Ibidem*, Capit. III, 16: « Cum igitur esse et existere priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur quod quaecunque vivunt et operantur, ex illo atque in illo vivunt et operantur, ex quo et in quo sunt atque existunt ».

(4) Rapin René, *Histoire du Jansénisme*, Paris, 1884.

creature e di ogni loro causalità efficiente: e per Giansenio l'uomo fa invincibilmente il bene o il male secondo che è per divina predestinazione dominato dalla Grazia o dalla cupidigia.

Ora, noi sappiamo quali erano le logiche esigenze che il sistema metafisico cartesiano richiedeva, e che allo stesso Descartes del resto non sfuggivano: dare a Dio ogni potenza, negare ogni causa secondaria realmente efficiente, fare intervenire l'azione divina nell'accordo riscontrato nell'esperienza tra la sostanza pensante e l'estesa. Queste esigenze erano, per un predominio della coscienza della libertà dello spirito e della sua potenza e costruttività, state eluse, ma non potevano essere annulate, anzi s'imponivano. E in ciò si spiega la tendenza che portava i giansenisti verso la filosofia cartesiana, che fece accomunare cartesianismo e giansenismo; le esigenze logiche di quella filosofia erano le stesse che il giansenismo, ed anche la Riforma, avevano sentito la necessità di formulare. Teologia giansenistica e riformata concedevano tutto a Dio e nulla alle creature; e il Descartes, direi, aveva promesso di fare altrettanto, sebbene poi non avesse mantenuto. In ogni modo la sua filosofia, superando l'iniziale posizione idealistica, poneva un sistema di realtà in sé, una metafisica che, in quanto Dio ne era il fulcro, si risolveva in un sistema teologico. Ora è da eredere che il Geulincx, nel porre Dio come causa unica, fosse spinto oltre che dai motivi intrinseci alla sua speculazione, appunto dal modello di questa Teologia.

Il Geulincx fu giansenista, dunque, in quanto fu teologo, in quanto, cioè, la fede vissuta opera una trascrizione intellettualistica di sé stessa; e difatti sarebbe assurdo credere che egli fosse un giansenista alla maniera del Pascal. Al suo pensiero che, fin dalla prima opera pubblicata, ripudiava ogni forma di mistico entusiasmo (1), sfuggono tutti i tormenti della grande anima, profonda ed umana del Pascal, che visse, senza teologizzarla, senza operarne trascrizioni in un piano astratto, la sua

(1) Op., vol. I, pag. 58: « Perversi et stolidi homines illi, qui rationem rejicere aut ei anteferre aliquid, velut experientiam, auctoritatem, entusiasmum... volunt ».

fede in intima comunione con Dio. Per la filosofia del Geulincx come, del resto, per quella del Descartes, Dio non è la sostanza della nostra fede, un Dio vivente, ma un ente astratto che non si stringe attraverso l'amore e la carità, ma che la ragione umana postula. La vita dello spirito è tutta contratta nel procedimento razionale.

Ma, mentre in Descartes (1) ha la preminenza l'affermazione del valore del pensiero umano; in Geulincx prevale la Sostanza Divina che nella sua infinità minaccia di far naufragare la sostanzialità degli spiriti finiti; onde il Geulincx, come il Malebranche, inclina verso l'ontologismo della Sostanza unica.

(1) È opportuno ricordare, circa il Descartes, il pensiero del Pascal: « Io non posso perdonare al Descartes; egli avrebbe pur voluto in tutta la sua filosofia poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto fare altrimenti di fargli dare una spintarella, tanto da mettere il mondo in moto; dopo di che non ha più saputo che farsi di Dio ». Pascal, *Pensieri*, 97.

CAPITOLO IV.

Il « Cogito, ergo sum » nell'Autologia del Geulincx.

È opportuno fermarsi un poco a considerare il diverso atteggiamento di Geulincx e di Cartesio rispetto al *Cogito, ergo sum*, come principio delle loro costruzioni filosofiche; per mostrare come quella affermazione suoni diversamente e assuma un significato differente nei due pensatori.

Il Geulincx definisce la metafisica così: « È la connessione di una prima scienza con altre scienze a quella congiunte in una catena perpetua ed ininterrotta » (1). Ma così dicendo egli non ha di mira quello che, del resto, anche per lui, come già per Descartes, è una verità, cioè l'organico unificarsi di quelle che comunemente sono ritenute scienze, in una ben compatta costruzione, o per usare un'immagine anche cara al Cartesio (2), il loro fondersi a formare il cosiddetto albero della scienza. Di ciò dovrebbe occuparsi la Scienza delle Scienze o Enciclopedia. Quando il Geulincx definisce la Metafisica come « una connessione perpetua ed ininterrotta della prima scienza con le altre scienze », egli allude alla suddivisione da lui fatta nella sua *Me-*

(1) *Metaphysica est primae scientiae, et aliarum cum ea perpetuo nexu et sine interruptione cohaerentium, complexio, Mét., Introductio, Sect. I. Op. phil. Geul., Ediz. Land., II Vol., pag. 139).*

(2) Prefazione del Descartes alla traduzione francese dei *Principii* fatta dal Picot.

tafisica vera, le cui tre parti, di cui si compone, Autologia, Somatologia, Teologia, si suddividono ciascuna in capitoli che l'autore chiama scienze (*scientiae*), l'una all'altra legate, ma non sillogisticamente, sì bene tutte poggiate sul fondamento della realtà del pensiero, della coscienza: la prima di queste scienze è difatti dal Geulincx enunciata col titolo: « Cogito, ergo sum ».

Con ciò siamo nel vivo della filosofia cartesiana: il Geulincx parte dalla realtà della coscienza: ma non dobbiamo credere che facendo del « Cogito, ergo sum, » o della sua prima scienza, com'egli la chiama, il motivo unitario della sua metafisica, egli abbia avuto del tutto chiaro il pensiero che le realtà metafisiche, in sé considerate, dipendano o siano una costruzione del pensiero: sebbene come vedremo dalla *Metafisica peripatetica*, una tal forma di criticismo non sia troppo lontana dalle sue vedute. Si parte dal « Cogito, ergo sum », perchè il *cogito* è la realtà nostra, ma il nostro pensiero è finito e c'è una realtà superiore e infinita, che è Dio: sicchè chi volesse filosofare puramente, dovrebbe partire dall'idea di Dio (1): si parte dal *cogito* perchè la realtà non si può raggiungere, se non attraverso la conoscenza di quel che noi siamo, cioè pensiero e pensiero finito. « Solo una mente angelica potrebbe incominciare dall'idea di Dio », ma « Dio da noi si lascia conoscere volentieri *a posteriori* » (2).

Ora, se la Metafisica ha per punto di partenza la prima scienza, secondo il Geulincx, per prevenirvi è necessario considerarsi privo di ogni conoscenza e dubitare quindi di tutto. Ma questo dubbio, in verità, ha perduto, come già si disse, tutto il fascino che esso aveva nel *Discorso* e nelle *Meditazioni* cartesiane: qui si ha l'impressione di trovarsi in presenza di una commedia di cui già precedentemente si sa il lieto fine. È un dubbio imposto in vista di un determinato scopo: « in ordine ad certum statum considerationem » (3); è la condizione logicamente naturale del candidato alla metafisica, che, se questa è la prima scienza, deve, prima di raggiungerla, ignorar tutto (4).

(1) *Op.*, vol. II, p. 285.

(2) *Op.*, vol. II, p. 285.

(3) *Op.*, vol. II, p. 145.

(4) *Op.*, vol. II, p. 142.

Forse sarebbe stato inutile dimostrare che questo dubbio non è quello degli scettici, che, piuttosto dominati dal demoniaco « ewig verneinender Geist », anziché fortificati da buone ragioni, negano sempre, dubitano incessantemente e si condannano a non mai pervenire ad alcuna verità; tuttavia il Geulincx dimostra che il suo dubbio non è quello degli scettici e confuta questi con le solite argomentazioni: o gli scettici recano ragioni evidenti, e quindi è falso che nulla sia vero, perché sono almeno vere queste ragioni arrecate, o verosimili, e queste sono inutili, perché il verosimile non vale « ad evidens aliquod everendum » (1).

È da aspettarsi che il dubbio in Geulincx sia assai meno profondo che in Descartes: mentre in questo era assoluto e radicale e verteva non solo sulle verità di senso, ma finanche su quelle di ragione, come le matematiche, e arrivava persino a coinvolgere, nei suoi se, l'esistenza di un Dio, fonte sovrana di verità, o quella di un cattivo genio astuto, ingannatore e possente che impiegasse tutta la sua industria ad ingannar sempre l'uomo (2); invece nel Geulincx la supposizione che tutto sia falso riguarda solo le cose prese in generale, e non singolarmente: « circa universa, non vero circa singula » (3); perché quella supposizione ci sembrerebbe assurda, dice egli, se per esempio considerassimo delle verità particolari evidenti come $A=A$, oppure la somma di due e tre è cinque. Ci sono, del resto, secondo lui, dei casi particolari di verità apparente che possono farci non sembrare assurda la generica supposizione che tutte le cose sian false, come per esempio, il caso di un tizzo rovente che agitato nell'oscurità sembra un cerchio di fuoco, o il caso dell'età di due uomini, delle quali l'una sia il doppio dell'altra, eppure non si mantengono sempre in tale rapporto, come potrebbe sembrare. Come si vede, mentre il dubbio cartesiano era radicale e reale, quello del Geulincx è fittizio, ipotetico, generico, superficiale abbastanza: non nasce spontaneo, ma è come una norma imposta, a cui nella particolarità di certi

- (1) Op., vol. II, p. 145.
 (2) Descartes, *Medit.* I.
 (3) Op. vol. II, pag. 142.

casi il Geulincx trova una giustificazione. È un metodo per ricercare la verità: difatti il Geulincx avverte che il candidato alla metafisica deve ritenersi privo di ogni scienza che si possieda, ma non già, il che sarebbe impossibile, di una scienza che diriga e cioè, diremo noi, di un metodo (1).

Armato del dubbio, ritenendo tutto falso, con ciò stesso, dice il Geulincx, io mi sorprendo a pensare; e dunque, io sono; perché sarebbe impossibile che pensassi e tuttavia non fossi (2): le ragioni di dubbio possono valere fintanto che m'allontano dall'evidenza, ma « quamdiu intellectum in evidentiam istam intendo » (3), sono profondamente sicuro che le ragioni di dubbio non valgono. Io dunque penso, e son conscio di pensare in infiniti modi (4): sia che veda, oda ecc. o anche affermi o neghi, oppure ami od odii o tema ecc.; però non so se le cose che penso siano, perché è prerogativa del conoscente che, mentre la cognizione avviene, il conoscente sia; ma non è necessario che sia reale ciò che si conosce (cognitum exsistere) (5). Tuttavia, benché io pensi in infiniti modi, io sono chiarissimamente conscio di essere uno ed identico a me stesso e, per conseguenza, semplice (6): « ego sum res una atque simplex » (7): difatti m'accorgo che in me non è possibile una divisione in parti e che in me tutti gli atti della coscienza sono intimamente fusi in unità inscindibile.

La quarta Scienza dell'Autologia è intitolata: « Multae sunt in me quae a me non dependent cogitationes » (8): e il Geulincx vi osserva che alcuni modi del pensiero non è possibile avere quando si vogliano; se voglio udire una melodia non pel solo volerla la odo: bisogna che si diano certe opportune condizioni.

- (1) Op., vol. II, p. 140.
 (2) Op., vol. II, p. 147: « Clarissime video me haec varia cogitare, per consequens me esse ».
 (3) Ibidem, p. 148.
 (4) Ibidem, « Cogito ergo, et infinitis modis cogito ».
 (5) Op., vol. II, p. 267, « Sed haec est praerogativa cognoscentis, quod dum cognitio est, necesse sit et cognoscentem esse; non necesse sit, cognitum exsistere ».
 (6) Op., vol. II, p. 149 « Unum idemque et per consequens simplex ».
 (7) Titolo della III *Scientia*, Ibidem.
 (8) Titolo della IV *Scientia*, Ibidem.

Tuttavia, questi modi del pensiero che io in me non eccito e che da me non dipendono, perchè è impossibile che provengano dal nulla, debbono avere una causa che li produca. Non sarà di certo la materia, come crede il senso comune che attribuisce, per esempio, al sole il potere di illuminare, al fuoco di riscaldare, ed in genere, a cose brute, senza senso e senza cognizione, la facoltà di operare (1). È impossibile, difatti, che operi chi è destituito di conoscenza e non può sapere quindi il modo come operare (2). Dev'esserci, dunque, qualcuno che sa e vuole: uno spirito, un essere cosciente che opera realmente e attraverso il cieco strumento della materia procura in me quelle « cogitationes » che da me non dipendono. È facile vedere che il Geulincx è pervenuto molto sbrigativamente all'affermazione non solo della realtà della sostanza, pensante ed estesa, ma anche di quella di Dio.

Il procedimento cartesiano era certamente diverso: il Cartesio non faceva questione del fatto che alcuni modi del pensiero sono indipendenti dalla nostra volontà, ma egli dubitava della realtà esterna di tutti i modi del pensiero: sicchè per affermare questa realtà, era stato necessario dimostrare l'esistenza di Dio, con l'argomento dell'idea dell'essere perfettissimo, la quale include necessariamente la sua esistenza e con l'altro argomento della idea della Perfezione Assoluta che non può essere prodotta da un imperfetto, ma deve essermi infusa dallo stesso Essere perfetto, Dio. Invece il Geulincx assume questo principio: « impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat » (3), che per lui è addirittura un assioma (4) che i nostri pregiudizi han poi oscurato; e lo applica nella considerazione di quei modi del pensiero da noi indipendenti, per giungere immediatamente a riconoscere l'esistenza di Dio. L'esistenza di Dio non è dimostrata dall'idea di Lui che sia stata posta in noi come un segno impresso dall'artefice nell'oggetto

(1) Op., vol. II, p. 150 sg.; vol. III, p. 384.

(2) Op., vol. II, p. 150.

(3) Ibidem.

(4) Op. vol. III, p. 328: « Inconcussae ergo veritatis axioma est, quod nescis quomodo fiat, id non facis ».

del suo lavoro (1); ma è imposta come un'esigenza della ragione che non può giustificare altrimenti la presenza di certi modi dal pensiero sfuggenti al nostro volere. Ma Dio, del resto, anche in Geulincx, dà la conferma del valore oggettivo delle sensazioni, come in Cartesio.

Tralasciando querti confronti col procedimento cartesiano, rimane fermo che il Geulincx, dopo essere pervenuto al riconoscimento della realtà della sostanza pensante, comincia lo studio della filosofia appunto da questa, dall'Autologia; e questo studio si risolve in una « inspectio sui » corrispondente al socratico « Nosce te ipsum ». Il principio di cui egli procede armato in questo studio è che « è impossibile fare senza il conoscere ».

Se io guardo d'intorno a me, dice il Geulincx, ho mille e mille sensazioni infinitamente varie, e con appassionata eloquenza egli descrive lo splendore del sole, della luna, degli astri ecc., tutte le più appariscenti sensazioni visive; ma bisogna confessare spinti dall'intima coscienza, che tutte le mirabili cose che vediamo non sono state fatte da noi, nè potremmo mai farle, perchè non possiamo sapere il modo (2). Anche quello che diciamo nostro corpo, evidentemente non è opera nostra, e la paternità non è un fare, come tale non è il lavoro dell'uomo che avendo seminato il suo campo, lo vede fiorire (3).

Certo questo che chiamo il mio corpo si muove diversamente « pro arbitrio meo », ma non io produco quel moto; e con che pudore, « qua fronte » (4), direi di fare quello che non so come si faccia? Se pure gli scienziati coi loro esperimenti anatomici insegnano le vie lungo le quali il moto si propagherebbe dagli arti al cervello e da questi agli arti, una tale cognizione non serve di certo a dirigere il moto delle mie membra che già si compiva quando ancora ero del tutto ignaro di

(1) Descartes, *Medit. III*, Edit. Tilgher, vol. I, p. 122.

(2) Op. Geul., vol. III, p. 31 « Sed haec omnia cum video, clarissime mihi sum conscius, nihil horum fecisse me, nihil horum fecere posse; me cuncta invenisse hic ».

(3) Op., vol. III, p. 32.

(4) Ibidem.

ogni conoscenza anatomica (1). E poi i casi di estrema stanchezza o di paralisi dimostrano che non sempre il moto delle membra risponde ai nostri voleri (2). Se non produco del moto nel mio corpo, tanto meno posso agire su altri corpi (3), sicchè è falsissimo l'attribuirsi il potere, come volgarmente si usa, di fare, per esempio, una pittura, una tavola, un abito ecc. Un determinato artefice è tale solo perchè vuole quei movimenti che si esigono a compiere una data opera, ma non spetta a lui eseguirli, perchè non potrebbe (4).

Il Geulincx conclude che tutta la nostra attività è immanente (5); c'è qualcuno che « inconsulto meo sed arbitrato suo », fa corrispondere il movimento alla nostra volontà; sicchè l'azione vera non può dirsi che appartenga a noi. « Ego sum nudus speculator huius machinae » (6). L'attività degli spiriti finiti si riduce, dunque, soltanto all'intendere e al volere: un volere « quod non ad mundum pertinet sed ad nos ipsos » (7): il muovere la lingua nella nostra bocca per parlare, sarebbe un miracolo non minore del far tremare la terra per nostra volontà (8).

Dopo aver osservato a che si riduca, e come bisogna intendere, l'attività degli spiriti finiti, il Geulincx considera l'ufficio passivo di questi, e cioè l'azione che su di essi si esercita dall'esterno; e anche qui il Geulincx giunge a conclusioni negative. Anzitutto bisogna tener presente che la decima scienza dell'Autologia è così enunciata: « Homo sum » (9). E sarebbe forse inutile avvertire che il Descartes non avrebbe saputo trarre dal « Cogito, ergo sum », una tale conclusione: già nel *Discorso del Metodo*, egli avvertiva che dell'avere un corpo, di essere uomo e dell'esserci gli astri, la terra ecc., si può avere una certezza morale, che è tale da non potersene dubitare, a meno di essere

- (1) *Op.*, vol. III, p. 208.
- (2) *Op.*, vol. III, p. 32 e 207.
- (3) *Op.*, vol. III, p. 33.
- (4) *Op.*, vol. III, p. 210.
- (5) *Op.*, vol. III, p. 36: « Omnem actionem meam, quatenus mea est, intra me manere »; pag. 211: « Tota semper in me sistit et haeret ».
- (6) *Op.*, vol. III, p. 33.
- (7) *Op.*, vol. III, p. 213.
- (8) *Op.*, vol. III, p. 36.
- (9) *Op.*, vol. II, p. 154.

stravaganti, ma non già una certezza metafisica, a meno di voler essere sragionevoli, perchè, per dubitarne, basta osservare che talvolta si può sognare di avere addirittura un altro corpo, e di vedere altri astri e un'altra terra, senza che ce ne sia niente (1): sicchè del corrispondere a realtà della propensione a credere che si abbia un corpo, si può essere sicuri soltanto considerando che se Dio l'avesse in noi posta senza che corrispondesse a una realtà, egli sarebbe un ingannatore, il che non compete a un perfettissimo spirito. Ma questa serie di considerazioni, come s'è detto, nel Geulincx non si trova: e l'errore di lui rimane sempre quello di non aver avvertito la profondità del dubbio cartesiano.

La condizione di essere uomo importa l'agire in un corpo e il patire da questo: « a corpore aliquo pati et vicissim in corpus illud agere » (2). È erroneo credere che l'uomo consista nell'unione di una mente ad un corpo: « mentem unitam esse corpori, nihil significat » (3), benchè volgarmente così si dica e lo stesso Cartesio « aliquanto liberior indulget isti vocabulo » (=unio) (4). L'unione è una nozione seconda: e difatti le parti di un corpo che siano unite; non sono unite se non in quiete, e non l'unione è la nozione prima; inoltre l'unione esige una certa stabilità « stabilitatem aliquam » (5). Al contrario perchè vi sia natura umana, una tale stabilità non è necessaria: ed è indifferente se l'azione dello spirito sul corpo e del corpo sullo spirito avvenga stabilmente o solo per un istante (6).

L'uomo, dunque, non è uno spirito unito ad un corpo, ma uno spirito che agisce su di un corpo e riceve da questo delle passioni: tenendo presente che l'assieme è immanente allo spirito umano e non può uscirne, per così dire, se non per opera di Dio. Di qui il Geulincx trae come conseguenza che il corpo è anteriore all'uomo (7), come anteriore ne è lo spirito assoluta-

- (1) Descartes, *Discorso del Metodo*, P. IX, pag. 36, Ediz. Tilgher.
- (2) *Op. Geul.*, vol. II, p. 154.
- (3) *Od.*, vol. II, p. 270.
- (4) *Ibidem*.
- (5) *Op.*, vol. II, p. 155.
- (6) *Ibidem*.
- (7) *Op.*, vol. II, p. 161.

mente preso: e di qui si trova anche motivo di ribattere l'opinione dominante nelle scuole, che facevano dell'uomo un corpo animato: difatti, per usare il linguaggio delle scuole, lo spirito è la materia dell'uomo, mentre il corpo ne è la forma, e non viceversa, allo stesso modo che di una determinata specie di soldati la forma non è l'uomo, ma l'arma.

Ora, ripigliamo il filo, si è visto a che cosa si riduca l'attività dello spirito umano secondo il Geulincx: « Nihil me extra me facere », « nihil horum quae ago ad meum aliudve corpus manare » (1). Allo stesso modo egli arriva alla conclusione che, come l'azione mia non si estende da sè alle cose di questo mondo, neppure le azioni di queste cose potrebbero spontaneamente pervenire fino a me (2).

Prima di tutto, bisogna vedere se quelle che si dicono azioni delle cose, siano veramente tali. Io sono certamente (3), ma posso forse affermare di vedere perchè ho gli occhi? Come mai certe membrane e certi liquidi, in un certo modo disposti, potrebbero vedere? Sono io che vedo. Anche se quelle membrane e quei liquidi servono ad accogliere un'impressione, come uno specchio, questo non significa vedere. Si potrebbe concludere che io debbo avere altri occhi che vedano le specie riflesse ed impresse nel cervello; ma questi altri occhi sarebbero anch'essi materiali; e così si riprodurrebbe la difficoltà. La verità è questa, che io avverto, sì, per intima coscienza, che gli occhi servono a vedere; ma non servono a ciò per loro propria natura o potere o facoltà (allo stesso modo che, per esempio, appartiene alla natura di ciò che è esteso l'essere divisibile in parti): « quod oculi ad videndum conferant, id non a se, sed aliunde habent » (4). Negare ciò che la coscienza attesta, cioè il vedere, sarebbe impossibile; ma questo vedere non può dipendere da me, nè tanto meno da ciò che chiamo il mondo: le sensazioni, insomma, sono modi del pensiero, « cogitationes », che non dipendono dalla nostra volontà, ma

- (1) *Op.*, vol. III, p. 33.
- (2) *Op.*, vol. III, p. 35.
- (3) *Op.*, vol. III, p. 34.
- (4) *Ibidem*.

neppure possono trarre la loro causa dalla materia. Chi è incosciente è impossibile che operi: o tutto al più potrà operare, ma da cieco strumento, occasionalmente, senza che possa sentirsi ed essere ritenuto veramente causa efficace. Tale è il caso della materia: essa che è bruta, destituita di ogni cognizione ed estesa solamente, non può produrre in noi alcun modo del pensiero. Anche in questo esame, dunque, dell'ufficio passivo dello spirito umano, si deve giungere alla conclusione che c'è qualcuno che conosce e vuole (*sciens et volens*): uno spirito sovrannamente cosciente e che può quindi effettivamente operare, il quale fa corrispondere in me le sensazioni a certi movimenti della materia, le produce in me, dunque, mediante lo strumento del corpo, e mi mostra così lo spettacolo del mondo: « *Ipsum mundum non posse se mihi spectandum exhibere: solum deum mihi exhibere illud spectaculum* » (1).

Tutto, dunque, conduce col pensiero a Dio; e se poi si considera che noi in questa condizione umana non siamo venuti per volontà ed opera nostra (2), e non sappiamo quando e come ne usciremo (se pure il suicidio troncherà la nostra vita, quest'azione neppure a noi appartiene), bisogna veramente confessare che noi siamo, come il Geulincx diceva, un perpetuo miracolo: « *juge miraculum* » (3). L'undecima scienza dell'autologia afferma appunto: « *Humana mea condicio est penitus independens a me* » (4); la mia nascita, la mia morte, la mia vita stessa consistente nell'agire in un corpo e nel patire da esso, non m'appartengono in proprio.

Il Geulincx così, studiando l'uomo, seguendo il socratico precetto dell'« *Nosce te ipsum* », è pervenuto alla teoria delle cause occasionali; ma, come si vede, il suo occasionalismo non sorge dalla considerazione che sia impossibile conciliare due sostanze di cui l'una consista nel pensiero e l'altra nell'estensione e nulla quindi possano avere di comune; non sorge come un ripiego, come una scappatoia per spiegare come siano congiunte

- (1) *Op.*, vol. III, p. 36.
- (2) *Ibidem*, p. 35-36.
- (3) *Ibidem*, p. 36.
- (4) *Op.*, vol. II, p. 155.

due sostanze che si siano dalla ragione astrattamente separate, ma dalla considerazione che solo il pensiero ha valore e solo un essere cosciente può operare: noi operiamo in qualche modo, in quanto possiamo volere, ma questo volere non ha alcuna efficacia e resterebbe rinserrato in noi, senza alcuna esterna manifestazione o corrispondenza, se non lo volesse un Essere che è infinitamente a noi superiore e per essere a tutto anteriore e cioè eterno, di tutto cosciente, può effettivamente operare. La materia, poi, che di spirituale non ha proprio nulla, che è diversissima da noi, è equiparata quasi al nulla, al non-essere (1). Di qui la miracolosità della nostra condizione, che ci fa annegare nell'ineffabilità della potenza divina; noi siamo uomini e cioè incorporati: per divino volere, senza sapercene spiegare il modo, noi partecipiamo, dunque, dell'essere e del non-essere e, come dice il Geulincx, siamo un vivente, continuo miracolo (2), o, come pensava il Pascal, il nostro vivere è un camminare sugli abissi (3).

(1) Op., vol. III, p. 383-4.

(2) Op., vol. III, p. 36.

(3) Pascal, *Pensieri*, passim: «L'uomo è un che di medio fra i due abissi dell'infinito e del nulla». «L'uomo è di per sé stesso il più prodigioso oggetto della natura». «La vita è la più fragile cosa del mondo». Anche S. Agostino diceva: «Modus quo corporibus adhaeret spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est». Citazione del Pascal.

CAPITOLO V.

La Teologia.

Lo studio dell'Autologia ci porta a quello della Teologia: infatti, tutto in noi ci rimena col pensiero a Dio, e può dirsi che la conoscenza di noi medesimi si risolva in una conoscenza a posteriori di Dio. La Metafisica, in verità, dovrebbe appunto cominciare dall'idea di Dio; ma perchè, dice il Geulincx, la mente nostra non è più angelica dopo il peccato originale, ci è necessario cominciare dall'io o dall'idea di noi medesimi (1).

Delle tre parti della Metafisica geulingiana, la terza tratta di Dio. All'Autologia segue la Somatologia, o studio dei corpi. Quest'ordine gli è imposto dalle esigenze del suo metodo che, come s'è detto, conduce a Dio con una conoscenza di noi medesimi e del mondo. Ma perchè noi siamo, secondo il Geulincx, sebbene incorporati, essenzialmente spiriti e a Dio ben più congiunti che non al corpo; e perchè i problemi che sorgono dallo studio dell'Autologia, in Dio trovano la loro spiegazione, credo più opportuno esporre qui immediatamente la Teologia del Geulincx, e dopo trattare della sua concezione della natura materiale, che, si può fin d'ora avvertirlo, per lui come per Descartes, si risolve nella sola estensione di cui un modo è il movimento.

Analogamente al Descartes, il Geulincx distingue l'appren-

(1) Op., vol. II, p. 285.

sione dalla comprensione (1): la comprensione richiede che ciò che è, rappresentativamente, in un'idea, riproduca del tutto ciò che è, formalmente, nella cosa che le corrisponde, mentre all'apprensione è sufficiente che l'idea riproduca con chiarezza e distinzione, sì, ma non con tutta adeguatezza, la cosa corrispondente. Ora, secondo lui, Dio non può essere compreso dalla mente umana, perchè noi, sebbene non siamo bruti come la materia, nè preclusi alla cognizione, tuttavia siamo limitati (2): « limitamur ad cognitionem futuri, multasque alias cognitiones »; ma Dio può essere da noi appreso chiaramente e distintamente: sicchè Dio stesso non appartiene al dominio della rivelazione ma a quello della conoscenza naturale (3). La rivelazione, difatti, riguarda quelle cose che eccedono le naturali forze del nostro ingegno (4): come, per esempio, il mistero dell'Incarnazione. È possibile, dunque, alla filosofia trattare di Dio: anzi, secondo il Geulincx, la vera filosofia deve risolversi in una teologia, in quanto, prendendo Dio a fondamento, di qui deduce tutte le cose create (5).

Ammesso che Dio può essere solo appreso, ma non compreso, è da aspettarsi che questa teologia si riduca alla descrizione di certe proprietà che noi attribuiamo all'Essere assoluto e non possa farci attingere la sua ineffabile essenza, il *pleroma* divino, per dirla gnosticamente. La prima, nei riguardi nostri, caratteristica di Dio, è di essere Padre (6): e scaturisce direttamente dall'esame della nostra condizione attiva e passiva, dal quale è risultato che la nostra umanità, consistente nell'agire in un corpo e nel patire da esso, è resa possibile solo in virtù dell'opera di Dio. Assai impropriamente il nome di padre dagli uomini è attribuito ad altri uomini: questi non possono sapere come si faccia il corpo di quelli che si dicono loro figli, nè appartiene alla loro volontà il produrli. Dio è invece il vero Padre perchè conosce e vuole in sommo grado, e cioè perchè

- (1) *Op.*, vol. III, p. 375.
- (2) *Ibidem*, p. 379.
- (3) *Ibidem*, p. 386.
- (4) *Ibidem*, p. 385.
- (5) *Ibidem*.
- (6) *Op.*, vol. II, p. 186.

è uno Spirito o una Mente senza limitazioni: « Ille mens est » (1). Ma se sappiamo che Dio è Padre, non sappiamo il modo com'Egli opera, sicchè è un Padre ineffabile (2). Il Geulincx avverte che questa ineffabilità riguarda il modo e non la sostanza, perchè ciò che è tale per la sostanza è addirittura l'incomprensibile, l'intelligibile, e cioè il non essere e il niente (3): un monte senza vallata, per esempio, è sostanzialmente inconcepibile, e quindi è il nulla, non esiste. La paternità di Dio è, dunque, una realtà che, sostanzialmente presa, ci è nota con perfetta evidenza; solo il modo ci sfugge. Un'altra proprietà divina è di essere produttore del movimento (4): nè noi nei corpi, abbastanza si è dimostrato, possiamo essere causa di movimento; i corpi poi, a parte il fatto « quod nesciunt quomodo fiant », è noto che sono un semplice strumento di propagazione del moto, anche per il fatto che, quando qualcuno di essi comunica il suo movimento a un altro corpo, da parte sua ne perde quanto ne ha trasmesso (4). Dio è inoltre veramente sapiente, perchè conosce di tutte le cose l'essenza (5). È libero nei riguardi delle cose contingenti (7). Infine, Egli che ci ha dato la vita, può, quando vuole, togliercela sciogliendo il rapporto istituito fra spirito e corpo: « Ille est dominus necis » (8).

Dopo aver considerato Dio nei riguardi della condizione umana e del mondo, due cose intimamente intrecciate, tali, dice il Geulincx, che Dio non avrebbe potuto creare l'uomo senza creare il mondo, si passa alla seconda parte della Teologia in cui si tratta di Dio anteriormente alla creazione. Da tal punto di vista, la prima proprietà divina è di essere eterno (9); l'eternità consiste nell'esser primo: e poichè il patire non è anteriore all'agire, tale non è la mente umana che può patire, e

- (1) *Op.*, vol. II, p. 187.
- (2) *Ibidem*, p. 188.
- (3) *Ibidem*, p. 287.
- (4) *Ibidem*, p. 191.
- (5) *Ibidem*, p. 190.
- (6) *Ibidem*, p. 192.
- (7) *Ibidem*, p. 193.
- (8) *Ibidem*, p. 193.
- (9) *Ibidem*, p. 195.

neppure eterni sono il corpo che presuppone lo spirito o il movimento che presuppone il corpo. Se Dio è eterno, da nulla può dipendere, e quindi Egli è di per sé, assolutamente: « Ille est a se » (1). E se è da sé e datore dell'essenza a sé stesso e alla natura, non si comprende come potrebbe essere limitato e circoscritto da imperfezioni: quindi, « Ille est perfectissimus » (2). Infine dalla sua eternità segue che Egli è creatore di tutto (3). Ma nel concepire la creazione, dobbiamo evitare quel comune schema secondo il quale s'intende il fare come un muovere; noi, infatti, quando diciamo che un architetto fa una casa o un sarto un vestito (4), intendiamo che egli muove o dispone in certo modo una materia; ma questo non è il fare di Dio, perchè non ci può essere una materia a Lui anteriore; quando diciamo che Dio ha creato l'uomo e la natura, dobbiamo intendere che Egli è prima di queste cose e coll'intelletto ha dettato le regole dell'essenza e delle proprietà di esse e colla volontà ha efficacemente disposto che quelle regole si realizzino.

Come si vede dall'esame di questa Teologia del Geulincx, essa corrisponde a ciò che la fede c'insegna: il vecchio Dio dell'antica filosofia classica, che trova davanti a sé la materia, è ripudiato; e Dio è veramente uno spirito assoluto da cui ogni realtà promana. Sebbene noi non possiamo intendere il modo com'Egli opera, siamo perfettamente sicuri che Egli è l'unica vera causa efficace: sicchè il Geulincx ha tolto ogni sostanzialità alle creature, e, più del Descartes, ha mostrato coerenza logica.

Com'è risultato dall'Autologia, Dio fa corrispondere a certe volizioni dello spirito umano alcuni movimenti nella materia e, viceversa, ad alcuni processi materiali certe sensazioni o passioni nello spirito. Occorre meglio vedere come il Geulincx intenda quest'efficace azione divina. È però da aspettarsi, come già si disse, che, sebbene dalle opere del Geulincx si riveli qualche

- (1) Ibidem, p. 196.
- (2) Ibidem, p. 197.
- (3) Ibidem.
- (4) Ibidem, p. 195.

incertezza forse derivante dal fatto che le sue opere non furono tutte pubblicate da lui, è tuttavia lontano dal pensiero geulinciano un intervento divino consistente in saltuari miracoli: Dio non è il *Deus ex machina* dell'incomprensibile tragedia o commedia, a seconda dei diversi punti di vista, che costituisce la nostra vita.

Il Geulincx è risolutamente contrario all'opinione cartesiana che la sede dell'anima sia il cervello o qualche parte di esso (1): di certo, essa sente in funzione del cervello, ma nessun luogo può occupare; e si potrebbe dire che non è piuttosto nel cervello che nelle calcagna (2). L'anima non è la forma del corpo, ma piuttosto il corpo è la forma della mente, ne costituisce cioè la determinazione e la finitezza (3). Il rapporto comune nelle scuole, che vedeva l'uomo come un corpo animato, è quindi invertito. Ma se l'anima non è nel corpo, bensì è stata in maniera ineffabile limitata da Dio mediante la materia (e la parola « limitata » non sarebbe propria, perchè ci riporta sempre a concetti spaziali), dato che essere da sé non può, solo in Dio può essere che è l'unico vero Essere assoluto (4).

Siamo, quindi, assai vicini alla concezione del Melebranche che fece di Dio il luogo, per così dire, degli spiriti, od a quella dello Spinoza che gli spiriti finiti ritenne modi del pensiero, cioè di un eterno attributo divino. Il Geulincx dice infatti: « Nos sumus modi mentis; si auferas modum, remanet ipse Deus » (5).

È certo che appare evidente come nel Geulincx l'intervento di Dio non si può intendere come un discendere dall'esterno in maniera meccanica, anzi miracolosa: l'uomo non si de-

(1) Op., vol. III, p. 518: « Falsissimum est mentem intelligere in cerebro ».

(2) Ibidem, p. 517: « Mens nostra proprie nullum locum occupat: unde si proprie loquendum sit, non magis est in cerebro quam in calcaneo ».

(3) Ibidem: « Mens nostra non est forma corporis, potius illud est forma mentis ».

Op., vol. II, p. 161: « Mens quidem veluti materia in homine, velut forma vero corpus eius est. Sicuti armati forma non est homo vel equus, sed arma ».

(4) Op., vol. II, p. 273.

(5) Ibidem.

termina al volere e Dio poi, compreso questo volere, è così servilmente compiacente da sopravvivere per effettuarlo: così inteso, l'occasionalismo sarebbe veramente puerile e ridicolo, come potrebbe essere l'immagine di un Dio che inciampasse in tutte le pietre trovate sul suo cammino. Invece pel Geulincx il volere umano è immediatamente presente alla Mente Divina, la quale lo effettua se vuole. È vero che qui sorge il grave problema d'intendere come mai Dio non sia causa di ciò che nella nostra esperienza ci si rivela come male, problema che, come si vedrà nell'Etica, anche il Geulincx ha risolto con ripieghi; ma così l'hanno risolto anche lo Spinoza, il Leibnitz, il Melebranche, i maggiori pensatori del secolo; e qui non si vuol dire altro che il Geulincx non è indegno di stare accanto a questi pel suo occasionalismo.

Le così dette cause seconde (gli spiriti e i corpi) pel Geulincx sono completamente passive: può operare solo uno spirito in cui è perfetta la conoscenza, cioè Dio: «Impossibile est ut is faciat, qui nescit quomodo fiat». Se Dio è causa, dev'essere causa unica, immediata, continua; se Egli è perfettissimo, non può avere alcuna limitazione; e non si deve quindi credere che il volere umano possa resistere alla Volontà Divina, nè tanto meno che, per effettuare un'azione, possa cagionare l'intervento divino. Che ciò non sia possibile alla materia è al Geulincx evidente pel fatto che essa è brutalmente inanimata, mentre invece l'azione può provenire soltanto da un essere cosciente; ma neppure si deve supporre che la volontà umana sia la determinazione della volontà divina ad intervenire. Il Geulincx sostiene che tutte le cose obbediscono necessariamente a Dio (1); e anche noi, qualunque cosa facciamo, obbediamo a Lui: «Quomodo Deus erit (quod necessario est) beatus, si voluntati eius resistere quisquam valet?». Lasciando da parte che, ammeso ciò, la libertà umana non può intendersi come una *libertas a coactione* e insieme una *libertas a necessitate*, ma il Geulincx è costretto a concepire la libertà, come fanno gli altri razionalisti, cioè come un lasciarsi determinare dalle esigenze della

(1) Op., vol. III, p. 14.

propria natura razionale; importa rilevare che è falso intendere l'occasionalismo del Geulincx come un sistema che faccia, non dico certi fatti avvenenti nella materia, ma certe volontà nostre le occasioni dell'intervenire di Dio ad agire. Se noi consideriamo il concetto empirico, comune, di occasione, notiamo che si tratta sempre di un avvenimento imprevisto, casuale; ma il moto nella materia e il volere nello spirito non sono tali per Dio, il quale, Lui stesso, ha voluto e operato quei movimenti e quel volere. Il conoscere di Dio è sempre *a priori*, non già *a posteriori*: Egli è difatti eterno e cioè a tutto anteriore; ma se la volontà nostra lo determinasse ad agire, Egli apprenderebbe *a posteriori* questo nostro volere. Il Geulincx dice espressamente: «*Voluntas mea non movet motorem ut moveat membra mea* (1)». Per conseguenza, quando io, uomo, voglio, per esempio, muovere un braccio e lo muovo, non si deve intendere che il volere sia autonomamente mio e l'effettuazione solo di Dio: ambedue gli atti appartengono a Dio. In realtà, dunque, non vi è nulla di occasionale per Dio: da Dio tutto è previsto e operato. Noi piuttosto, esseri finiti, che non abbiamo nessuna conoscenza perfetta e da noi non possiamo operare, non possiamo concepire una causa diretta tra la volontà di muovere un braccio e il muoverlo, e tra i due fatti vediamo solo un rapporto occasionale. Per Dio, dunque, nulla v'è di occasionale. Noi siamo modi della Mente Divina e in Dio viviamo, ci muoviamo e siamo. Se il corpo ha qualcosa di attivo, il moto, questo appartiene a Dio; e il corpo in sé è brutale e simile al niente.

Questo Dio del Geulincx in tal modo risulta invadente, ingombrante, tutto soffocante con la sua grave mole: come quello dello Spinoza è tutto, questo del Geulincx, simile al Dio del Melebranche, fa tutto; ma si tratta della stessa cosa in fondo: sicchè può dirsi che il Geulincx, pur senza pervenirvi del tutto, tenda risolutamente verso lo spinozismo. Ed è naturale, quindi, che sorga la grave difficoltà, inerente a questo sistema, d'intendere il sorgere del contingente e dell'occasionale nella divina eternità che è il mondo del necessario e dell'infinito. Perchè la nostra esperienza, in cui l'occasionale appare? Perchè produrre

(1) Op., vol. III, p. 211.

un movimento nella materia ed in occasione di esso far sorgere certe sensazioni nello spirito finito, e viceversa? Perchè questo estrinsecarsi di Dio nel tempo?

Ma tralasciando questi insolubili problemi, basta osservare che qui non si è voluto mostrare altro che, secondo appare dai pensieri del Geulincx, l'intervento divino non deve intendersi come esteriore e meccanico, ma come immediatamente presente e continuo.

Il Geulincx cerca di chiarire con esempi il suo pensiero. « La mia volontà non è seguita dal moto delle membra, ma è accompagnata da esso. I miei piedi non si muovono perchè voglio camminare, ma perchè un altro « me volente vult » (1). Come si vede, il volere umano è immediatamente presente al pensiero di Dio; difatti, come già si è detto, noi siamo modi della Mente assolutamente presa, e cioè di Dio. Il Geulincx paragona anche il nostro spirito a un bambino che vuole agitare la culla in cui è posto: spesso il movimento ha luogo, ma non perchè egli lo vuole, sì perchè la madre o la nutrice effettua il suo volere (per modo di dire, perchè realmente solo Dio può effettuare il movimento) (2). Però è un paragone che « claudicat », avverte il Geulincx stesso, perchè il bambino può in qualche modo spinger la madre a muovere la culla, farle comprendere in qualche modo il suo volere, ma lo spirito finito in nessun modo spinge la Volontà Divina ad intervenire per agire (3).

Per spiegare l'intervento divino, v'è ancora un esempio, che ci porta a un altro ordine di considerazioni. Il Geulincx, difatti, pare che pensi l'intervento divino, benchè presente e immediato, determinato da leggi stabilite una volta per sempre. Egli dice: « La mia volontà non spinge il Motore a mettere le mie membra in movimento; Colui che ha posto il movimento nella materia e ha dato ad esso delle leggi, ha anche formato la mia volontà: e così ha legato tra loro queste due cose dissimili in maniera sì intima che quando la mia volontà lo vuole, il movimento corrispondente si produce conforme al mio volere,

(1) *Op.*, vol. III, p. 211.

(2) *Op.*, vol. III, p. 39.

(3) *Op.*, vol. III, p. 227-229: « Pusio movet matrem ad movendum; ego Deum non moveo ».

e, al contrario, quando il movimento si presenta, la mia volontà gli si accompagna; senza però che vi sia un rapporto di causalità o d'influenza tra loro. Lo stesso è di due orologi regolati ugualmente sul corso del sole: quando l'uno suona e ci indica le ore, l'altro suona e ci indica lo stesso numero di ore; non perchè ci sia tra loro un rapporto di causalità, ma perchè tutti e due sono stati costruiti nella stessa maniera dallo stesso artefice » (1). E l'esempio ritorna ancora, in altro luogo: « Qui utrumque illud horologium et voluntatis meae et mundi confecit, qui proinde voluit atque sic ordinavit et constituit ut horologio voluntatis meae sonante, sonaret etiam horologium linguae meae » (2). Da questo esempio si deduce che il Geulincx intendeva l'intervento divino in modo simile alla concezione leibnitziana dell'armonia prestabilita. Per il Leibnitz le infinite monadi componenti l'universo, son chiuse l'una all'altra, e il loro corrispondersi è determinato da una legge *ab initio* stabilita da Dio; come mai esse, che si sviluppano per intima forza, s'adequino a quella legge, è per noi un difficile problema; certo è però che il Leibnitz si serve del paragone degli orologi, proprio negli stessi termini del Geulincx: spirito e corpo si corrispondono come « deux pendules » che inizialmente sono state accordate con tanta arte e giustizia che ci si possa, anche in seguito, assicurare del loro accordo (3). La differenza principale tra il Leibnitz e il Geulincx è che, mentre pel primo le infinite sostanze sono forze attive, piene di vita, pel secondo lo spirito e il corpo sono sostanze completamente passive, e, quasi si potrebbe dire, che la loro sostanzialità è annullata: in effetti esse sono considerate come

(1) *Op.*, vol. III, p. 211-12: « Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante, et horas nobis loquente, alterum itidem sonat, et totidem nobis dicat horas; idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi, et haec voluntas illum motum; nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit ».

(2) *Op.*, vol. III, p. 220.

(3) *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibnitz*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, IV, p. 520, 560.

modi; le monadi sono in continuo sviluppo spontaneo e un'armonia, premessa inizialmente, spiega in qualche modo gli accordi che si riscontrano in tale sviluppo; ma lo spirito e il corpo non hanno, pel Geulincx, tale capacità, sicchè porre una legge per essi non vale: le leggi, direi, si dettano ai vivi, non già ai morti. In Leibnitz è difficile spiegare come mai le monadi che si sviluppano per intrinseca forza, si trovino a svilupparsi sempre lungo una medesima direzione; in Geulincx, intervenendo Dio direttamente e immediatamente, è difficile accordare un intervento, così concepito, coll'affermazione di un ordine prestabilito che lascerebbe alle sostanze finite una certa autonomia. V'è incertezza, nel pensiero del Geulincx, come già si è notato. Tuttavia, se Dio opera Lui tutto, un accordo preliminare, una norma non è valida per le creature che non agiscono, ma per Dio stesso che agisce: è questa l'unica conclusione che si possa trarre da chi, guidato da un criterio armonistico, voglia conciliare le due tendenze del Geulincx, l'una verso lo spinozismo, l'altra verso l'armonia prestabilita. Certo è però che se il Geulincx non è giunto a formulare pienamente l'una o l'altra di queste due dottrine, se rimane come un precursore soltanto sia dello Spinoza, sia del Leibnitz, già questo è un merito notevole del Geulincx, e la prova che la sua concezione dell'intervento divino, non è per nulla superficiale, ma ben profonda filosoficamente.

Dio non opera caoticamente e saltuariamente: benchè Egli, secondo il Geulincx, sia libero a riguardo delle cose contingenti, pure ha voluto imporre a sè stesso, nel suo operare, una norma: questa è la conclusione che si può trarre dal paragone dei due orologi portato dal Geulincx. È giustamente lo Zeller notava che, pel Geulincx, se Dio ha posto regole, queste non sono in realtà che risoluzioni prese in vista della propria attività (1).

Un'altra questione ora si presenta. La volontà divina è libera, oppure no? Se per libertà s'intende, dice il Geulincx (2),

(1) Eduardo Zeller. *Ueber die erste Ausgabe von Geulincx' Ethik und Leibnitz' Verhältniss zu Geulincx' Occasionalismus* (Sitzungsber. d. K. preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin, 1884, pag. 689).

(2) Op., vol. II, pag. 193.

un determinarsi ad agire senza essere spinto da alcuna necessità, certamente Dio non è libero in tutto, perchè, per esempio, Egli non è libero di essere o di non essere; allo stesso modo che per noi, necessariamente, anche per Dio, due e tre hanno per somma cinque, e necessario anche è che una montagna abbia la sua vallata e un circolo la sua area. Senza dubbio Dio vuole queste cose, ma la necessità di esse è quasi anteriore alla sua volontà: « Haec necessitas voluntate eius quasi prior est, et ex natura et intellectu eius dimanat » (1). Però quel *quasi* adoperato dal Geulincx, ci avverte che questo è un modo nostro di esprimerci: in Dio, che è eterno, non può esserci il prima e il dopo; il suo Intelletto non impone una necessità alla Volontà, ed Intelletto e Volontà sono simultanei: se Dio è il tutto, e nulla c'è fuori di esso, che cosa potrebbe volere che non si trovi nella sua essenza? La vera libertà, dunque, si confonde con la necessità, in Dio; l'esser determinato dalla propria essenza: questa è la vera libertà; e quella che noi, essere finiti crediamo tale, è solo una nostra imperfezione. Ma, a considerar ciò dal punto di vista del concetto comune di libertà, ci sembra che, come quello dello Spinoza, questo Dio del Geulincx sia fatto, dalla ragione umana, prigioniero delle sue leggi. Però, nell'Intelletto Divino, ci sono anche le idee di cose contingenti, che possono e non possono essere, e, riguardo a queste, la volontà divina le vuole e non le vuole: qui cioè la Volontà Divina sarebbe libera secondo il concetto nostro, comune, di libertà, che implica indifferentemente la facoltà di volere e di non volere. Però è strano, difficile a comprendere come mai in Dio che è eterno, pensiero infinito, possa sorgere il temporaneo e il contingente, come mai Egli che è pensiero puro, possa agire secondo il proprio beneplacito; e appunto forse da questa difficoltà il Geulincx è stato spinto ad ammettere che Dio, sebbene libero nelle cose contingenti, tuttavia si è imposto delle norme anche nei riguardi di queste, norme che è da credere Egli non vorrà revocare. Mediante queste leggi si cerca ridurre il contingente al necessario. Dio potrebbe essere libero,

(1) Ibidem.

« in condendo homine et in creando mundo » (1): potrebbe ad ogni istante ricrearli diversamente, mutare continuamente il piano della sua creazione; ed invece anche per le cose contingenti Egli si impone una regola e un ordine. E questo è tale che il Geulincx giunge a ritenere che, quando Dio produce dei pensieri nello spirito dell'uomo, non lo possa fare altrimenti che mediante il movimento nel corpo. Difatti, dice il Geulincx, per produrre diversità di pensieri in noi, bisogna che Dio si serva di un « instrumento diversimode affecto » (2): e questo, per Lui, non può essere altro che il corpo. Inoltre il Geulincx dice ancora: « Deus nihil potest annihilare, quia omnia quae dedit ex ipso sunt et in ipso manent » (3). Come si vede anche nelle cose contingenti la libertà di Dio è assai relativa, e quasi nulla; tutta questa concezione di Dio è grigia e pesante, regolata dalla necessità, vicinissima a quella dello Spinoza: Dio non è inteso con intelletto d'amore attraverso le ragioni del cuore, ma s'identifica colla generalissima idea dell'essere. Tuttavia, a voler essere logici, tale dev'essere l'idea di Dio: quando, dopo aver affermata la realtà del pensiero, si rinnega questo iniziale idealismo e si vuole attingere l'essere in sè, ci si incontra appunto con un Dio che è il riflesso dell'astratta ragione, con una sostanza unica, a cui bisogna veramente dare tutto l'essere e tutto l'agire. Il Geulincx, come già si è notato, ha appunto avvertito il valore di queste esigenze: Dio è veramente l'essere di una sovrana spiritualità, di una conoscenza perfettissima, e, poichè è impossibile che operi chi non sa il modo, Egli solo agisce e di tutto è causa. Dio ci ha posto nella nostra condizione umana e ci presenta lo spettacolo del mondo in maniera ineffabile, superiore a ogni nostra facoltà di comprendere, anzi, tutti gli atti di Dio, perchè non possiamo penetrarne il modo come si producano, sono per noi dei miracoli, e fra questi, noi stessi siamo un continuo, vivente miracolo: « jube miraculum ». La ragione umana arriva soltanto a riconoscere la forza e l'attività inenarrabile di Dio: « alterius vis et industria non enar-

(1) Op., vol. II, p. 193.

(2) Ibidem, p. 177.

(3) Ibidem, p. 284.

rabilis » (1), ma non il modo del suo operare; per conseguenza l'obbligo dell'uomo è di umiliarsi, di adorare mutamente la divina immensità nella sottomissione più completa, nel riconoscimento pieno che non tutte le cose possono essere da noi conosciute, e che nella coscienza di non sapere consiste la sapienza umana (2). Come tutto il processo razionalistico della filosofia spinoziana attinge il culmine in un amore intellettuale di Dio, che è intuizione di esso e cioè extrarazionale, così la razionalistica filosofia del Geulincx infine si sposta e piega verso un misticismo, simile a quello del Malebranche, che senza comprendere adora le ineffabili opere di Dio.

Qui possiamo concludere l'esposizione della Teologia. Lo stesso Geulincx ha riassunto le idee tratte dallo studio di questa e dell'Autologia:

- 1.º) In hoc mundo me extra me nihil agere posse.
- 2.º) Omnem actionem meam, quatenus mea est, intra me manere.
- 3.º) Eam vi divina aliquando extra me diffundi.
- 4.º) Eatemus vero non esse meam actionem, sed Dei.
- 5.º) Diffundi autem, cum Deo videtur, et quantum Deo videtur, secundum leges ab eo liberrime constitutas, et ab arbitrio eius penitus dependentes.
- 6.º) Tantummodo spectare me hunc mundum.
- 7.º) Ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere.
- 8.º) Solum Deum mihi exhibere illud spectaculum.
- 9.º) Idque modo ineffabili, incomprendibili; quapropter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximus eius sum et jube miraculum (3).

(1) Op., vol. III, p. 35.

(2) Ibidem, p. 84 sgg.

(3) Ibidem, p. 37.

CAPITOLO VI.

Teoria dei corpi o Somatologia.

La seconda parte della Metafisica geulingiana tratta di quel che solitamente diciamo mondo esterno, dell'essenza cioè del corpo preso in generale: difatti la stessa considerazione di noi medesimi, l'applicazione del «*Nosce te ipsum*», ci porta alla conoscenza del mondo in cui il Padre nostro ci ha messi (1). Ma, come già si è notato, è più logico trattare della Somatologia per ultimo, per non interrompere quell'inscindibile unità dello spirito finito coll'infinito, quella forma di panteismo spiritualistico per cui noi siamo modi del Pensiero Assoluto, e cioè, per dirla con S. Paolo, in Dio viviamo, ci muoviamo e siamo.

La Somatologia bisogna aver presente che non riguarda il corpo umano in particolare, ma tutta la distesa del mondo materiale, preso generalmente; ed i principii che vi sono formulati trovano un più ampio sviluppo nei primi tre trattati della *Physica vera*.

Poichè la vera conoscenza verte circa le essenze delle cose, il Geulincx non studia il mondo delle apparenze costituito dalle percezioni sensibili. Il mondo esterno è solo composto di estensione in movimento, ed è l'occasione di un altro mondo che portiamo chiuso in noi medesimi, mirabilmente vario, dono di Dio, di cui dobbiamo ammirare la somma arte che fa corri-

(1) Ibidem, p. 83.

spondere all'uniforme estensione ciò che, nel dominio dei sensi, ci si rivela come fulgore di sole, di fuoco o splendore di stelle, come azzurro di cielo, bianco di nubi e di neve, come fremito di mare, susurro di vento e, via via, come tutta la molteplice gamma delle sensazioni (1).

Il mondo esterno è conosciuto chiaramente dalle idee che se ne trovano nella nostra intelligenza. Ora, la prima di queste idee è quella di estensione: ed è falso che il corpo consista in una cosa palpabile e che presenti resistenza al nostro tatto: le definizioni debbono contemplare le essenze, ma chi definisse il corpo come palpabile, non direbbe ciò che esso è, ma ciò che esso può. Da tutte le qualità dei corpi si può prescindere, ma dall'estensione è impossibile, a meno che non si voglia immaginare che nessun corpo esista, il che è assurdo e contrario alla nostra intima coscienza. Il Geulincx dice: «*Si unicam eius (=corporis) formam. seu unicum hoc quo est quod est, ab eo per mentem separaveris, nihil prorsus eius superesse intelligis*» (2). Il procedimento, come si vede, è quello stesso del Descartes a proposito del pezzo di cera, nella Seconda Meditazione, e consiste nell'isolare qualche speciale aspetto della nostra esperienza, dichiarando tutti gli altri illusori o, piuttosto, di una realtà solo soggettiva, e a quello solo attribuire il carattere della realtà in sè,

Il corpo è, per il Geulincx, essenzialmente semplice: «*patet corpus esse rem essentialiter simplicem*» (3); ed è facile osservare che tale dev'essere perchè il corpo, come il Geulincx l'intende, è l'oggettivazione di un concetto della nostra mente, e nessun concetto è, nel complesso della nostra vita mentale, privo del carattere di unità sintetica. Il Geulincx, come tutti i razionalisti, prescinde dall'esperienza ed afferma che dell'estensione noi potremmo avere un'idea anche indipendentemente da ogni testimonianza sensibile (4): solo seguendo le nozioni innate della nostra intelligenza, noi potremmo avere un'idea del mondo com'è in sè medesimo, sebbene non «*come esistente, ma come*

(1) Op., vol. II, p. 368.

(2) Op., vol. II, p. 159.

(3) Ibidem.

(4) Op., vol. II, p. 158.

possibile » (1). Il corpo, egli dice anche, non è una cosa estesa, ma l'estensione medesima, e cioè, diremmo noi, un concetto astratto (2).

Questa sostanza estesa o materia è anteriore all'uomo, pel Geulincx, perchè « est prius esse quam alterum componere » (3); e noi che abbiamo coscienza di essere uomini, e cioè incorporati, comprendiamo che Dio non avrebbe potuto dare all'uomo la sua forma, che è il corpo, se questo non fosse stato all'uomo preesistente. Di passaggio, si può anche ricordare qui che, sul fondamento della coscienza, il Geulincx reca anche una prova dell'esistenza del mondo materiale: provato che ci sono in me, spirito finito, pensieri diversi che da me non derivano, ma debbono dipendere da un altro, che sappia e voglia, cioè da uno Spirito assoluto, da Dio; bisogna domandarsi come da questo si possano provocare tali « cogitationes »: mediante me è impossibile, perchè quelle sono molteplici e varie, ed io sono « res una atque simplex »; da Dio direttamente, neppure, perchè anche Dio « est sciens et volens » e anch'egli, benchè infinito, è, similmente a noi, una « res simplex »; non resta che un terzo che, capace di mutazioni varie, possa essere il mezzo per eccitare in me vari pensieri: e questo è il corpo (4). In conclusione, Dio non avrebbe potuto creare l'uomo senza creare il mondo. Certo è questa una prova che colle sue distinzioni tra il semplice ed il complesso, sa di scolastico, ma tuttavia bisogna confessare che è una prova più filosofica molto di quella del Malebranche che, circa l'esistenza del mondo, sentiva il bisogno di rimettersi alla Sacra Scrittura (5). Però se il corpo è anteriore all'uomo, non può perciò considerarsi eterno: « minime potest esse ab aeterno » (6); perchè, essendo il suo principale difetto nell'essere una cosa bruta, non consistendo esso in spiritualità, dev'essere ritenuto posteriore allo spirito, e cioè opera della creazione divina (7). E già si è notato che appunto il carattere della «bru-

(1) Ibidem.

(2) Op., vol. II, p. 159.

(3) Op., vol. II, p. 161.

(4) Op., vol. II, p. 150.

(5) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, VI Entretien.

(6) Op. Geul., vol. II, p. 160.

(7) Op., vol. III, p. 384.

talitas » che ha la materia, arrestò il Geulincx nella sua tendenza verso l'universale panteismo.

Il corpo si estende all'infinito: la terza Scienza della Somatologia è intitolata « Corpus quaquaversus in infinitum extenditur » (1). Difatti non si può supporre un'estensione a cui non si possa aggiungerne altra, come non c'è nulla a cui non si possa aggiungere un'unità. Se si assumesse un'estensione grandissima (2) e al di là si supponesse non essercene altra, si dovrebbe ammettere al di là il nulla: « extra illum finem nihil foret »; ma è un assurdo che ci sia un di qua senza un di là, un « intra » senza un « extra », non più che un sopra senza un sotto, un padre senza un figlio e, in generale, un relativo senza un correlativo. All'obbiezione che gli si potrebbe muovere: perchè invece di assumere un'estensione tale, « ut extra eam nulla consisteret alia », non assumerla universale ed infinita? Perchè la grandissima, invece che l'infinita? Al di là di questa non ci sarebbe nulla (« Sume universam extensionem, extra illam certe nihil est ») (3); il Geulincx risponde: « l'infinito si può apprendere ma non comprendere: « extensio universa tota capi non potest...; de ratione infiniti est ut comprehendere a te non possit » (4).

Se il corpo è esteso all'infinito in ogni senso, consegue che il vuoto è impossibile: e l'impossibilità nasce, come nel caso precedente, dal fatto che, ammesso il vuoto, ci sarebbe un di qua senza un di là, un « intra » senza un « extra »: ci sarebbe estensione fino al limite confinante col vuoto e al di là del limite il niente (Extra sphaeram illam, quam vacuum attingit, proxime nihil foret) (5). All'obbiezione « Dio non potrebbe far scomparire, annientare tutti i corpi di questa stanza, per esempio? », il Geulincx risponde che egli lo potrebbe, ma distruggerebbe anche la camera « destrueret hoc conclave », perchè le pareti, come il pavimento e il soffitto, si salderebbero tra loro. Insomma, per Dio stesso è impossibile il vuoto.

(1) Op., vol. II, p. 161.

(2) Ibidem, p. 162.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

(5) Op., vol. II, p. 163.

Considerando le proprietà che il Geulincx ha finora attribuito al corpo, ci si accorge facilmente che egli lo identifica con lo spazio, come, del resto, già aveva fatto il Descartes che dichiarò: « Nomina loci aut spatii non significant quicquam diversum a corpore » (1). La « Quinta Scientia » di questa parte della *Metafisica* geulingiana è appunto « Spatium et corpus » (2).

Si tratta, come già si è notato, di un concetto astratto della mente, posto fuori dello spirito come una realtà: ma, come la matematica non potrebbe esser fuori dello spirito (occorre ricordare il detto del Vico: « Geometrica ideo demonstramus quia facimus » ?), così non ne potrebbe essere fuori il concetto di estensione. Il razionalismo del Geulincx, come il razionalismo in genere, identifica invece, con questo astratto concetto, quell'estensione che ci è data nel conoscere e che si rivela come un tessuto o una serie di rapporti in cui le sensazioni ineriscono; allo stesso modo come identifica la causa, serie di rapporti con cui lo spirito nel suo concreto conoscere pone in relazione i fenomeni, coll'astratto concetto di causalità intesa come mera dipendenza (*Abhängigkeit*). Ma neppure quell'estensione, che si può chiamare concreta, è ovvio che possa esistere fuori dello spirito: perchè se ne togliamo le sensazioni, che sono non formali, per dirla cartesianamente, ma funzioni del pensiero, non resta già un tessuto oggettivo di rapporti, un velo pieno di fori, per usare un'immagine, ma resta il nulla, il mondo si dilegua per noi. Del resto è ben noto che il Kant, fin dal 1770, dall'epoca della sua famosa prolusione (3) all'Università di Königsberg, dimostrò il tempo e lo spazio essere forme soggettive, modi di percepire dello spirito. Nella concreta esperienza si attua quel modo di percepire dello spirito che è lo spazio o l'estensione; ma il Geulincx assume questa come una realtà data indipendentemente dall'esperienza, come un concetto astratto; e per lui i corpi particolari sono stati astratti con un'operazione dell'intelligenza, « praecisione mentis », dal corpo in sé, e non viceversa.

(1) Cartesio, *Principii*, II, art. 13.

(2) *Op. Geul.*, vol. II, p. 164.

(3) Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

Il corpo in sé è una cosa semplice che non può essere divisa: « est individuum singulare » (1). Il Geulincx dice anche: « Corpus ipsum, quod quaquaversus in infinitum extensum, simplex quaedam et individua res est; nihil eius est, sive quod ad essentiam, sive quod ad integritatem pertineat, quod sine altero eiusdem vel esse vel cogitari possit » (2). Non si può cioè supporre l'esistenza separata di una parte del corpo semplice perchè una parte non può essere immaginata senza il resto dell'estensione, la quale è infinita. I corpi particolari, invece, possono essere divisi; come noi, menti finite, possiamo essere miseri e infelici, ma tale non è lo spirito in sé, così i corpi particolari possono essere divisi, ma non il corpo assolutamente preso (3). Che il corpo semplice sia indivisibile risulta dal fatto che esso non è ottenuto per astrazione dai corpi particolari (4); e non è neppure un tutto (*totum aliquid*), un aggregato di parti: « nam particularia corpora non componunt corpus et priora non sunt, ut vulgo putant, sed supponunt ipsum corpus et tantum per abstractionem et praecisionem mentis ex eo praescinduntur » (5). I corpi particolari, come si vede, sono astratti dal corpo in sé. Però, come conciliare l'affermazione dell'indivisibilità del corpo semplice, con ciò che, altrove, dice il Geulincx: « Impossibile est extensionem cogitare sine partibus » ? (6). Evidentemente qui il Geulincx intende l'estensione in quanto percepita, non in quanto compresa intellettualmente, in un concetto. Quest'è l'unica soluzione dell'interprete che non voglia addirittura qui vedere una stridente contraddizione.

Sebbene, dunque, il Geulincx non abbia fatto dell'esten-

(1) *Op. Geul.*, vol. II, p. 273: « Corpus enim est individuum singulare nequaquam a particularibus corporibus abstractum; sed haec potius abstracta sunt ab illo.

(2) *Op.*, vol. II, p. 168.

(3) *Op.*, vol. II, p. 273: « Corpora particularia possunt dividi, non corpus ipsum; sic mentes particulares possunt esse miserae, non ipsa mens.

(4) Il Geulincx osserva che le denominazioni come « corpus universale, corpus generale, corpus universim sumptum etc. », sono improprie, inesatte, perchè richiamano l'idea che il corpo semplice sia un'astrazione dai corpi particolari, il che è falso.

(5) *Ibidem*.

(6) *Op.*, vol. II, p. 159.

sione, per la brutalità di essa (1), un attributo dell'infinita sostanza divina, egli si trova a pensare tuttavia, riguardo all'estensione, allo stesso modo dello Spinoza, il quale osservò che se « badiamo all'estensione qual'è nell'intelletto... sarà trovata infinita, unica ed indivisibile... nè in essa si distinguono parti se non in quanto la concepiamo affetta in diversi modi: sicchè le sue parti si distinguono solo modalmente, ma non realmente (2) ». E questo corrisponde a ciò che dice il Geulincx: il corpo particolare non è una parte del corpo semplice, ma un modo di esso: « corpus particolare non est pars corporis simpliciter dicti, sed modus eius » (3); sicchè per lui quelli che diciamo corpi particolari non sono propriamente corpi, ma corporei (4). Tuttavia per noi resterà sempre un grave problema il comprendere come da un'astratta idea di spazio oggettivata, possano derivare i corpi particolari che non sono pensieri astratti, ma concrete realtà apprese nell'ambito dell'esperienza. E il difetto di questa filosofia rimane per noi sempre quello di volere attingere l'esistente partendo dall'astratto.

Sebbene il Geulincx tolga ogni sostanzialità ai corpi particolari e pieghi così verso lo spinozismo, egli tuttavia in pratica è costretto ad attenersi all'idea volgare di questa sostanzialità, e studia le proprietà del corpo particolare.

Il corpo particolare ha tre dimensioni (5). Mentre il corpo semplice che, essendo infinito, non è suscettibile di limitazioni e non ha centro, non può averle, i corpi particolari che son divisibili, hanno le dimensioni costituite dalle tre linee che si tagliano ad angolo retto al centro del corpo e si dirigono verso la periferia di esso. Non possono essere più di tre: la più grande è la lunghezza; la più piccola la profondità o spessore; la media la larghezza; esse sono relative fra loro e ciascuna suppone l'esistenza delle altre. Alle nozioni di superficie, di linea e di punto si arriva, secondo il Geulincx, mediante l'astrazione: come dal corpo semplice si astraggono i particolari, da questi si

(1) *Op.*, vol. III, p. 384.

(2) Spinoza, *Ethica*, I, Prop. XV, Scolio.

(3) *Op.*, vol. II, p. 173.

(4) *Op.*, vol. II, p. 164.

(5) *Op.*, vol. II, p. 170 e p. 374.

astraggono la superficie, il punto, la linea, che non sono parti del corpo particolare, ma modi di esso. Bisogna però badare, avverte il Geulincx, a non credere che, per essersi i corpi particolari ottenuti con astrazioni, e così la superficie, la linea, il punto, queste cose si possano considerare come enti mentali: « non sono finzioni, enti razionali o chimere, ma come i corpi particolari sono « aliquid corporis simpliciter dicti » (1), così la superficie, le linee e i punti sono qualche cosa del corpo particolare, fuori di noi; ma non essendo parti, come s'è detto, ci rimane considerarli come modi. A tal proposito egli cita l'aforisma: « Abstrahentium non est mendacium ». Egli non intende per astrazione quel passaggio dal particolare al generale che si ottiene assumendo dalle cose i caratteri comuni, ma il processo contrario, dal generale al particolare; e questo processo logico della deduzione troverebbe la sua corrispondenza nella realtà.

Il corpo particolare ha la proprietà di essere divisibile infinitamente secondo le tre dimensioni (2); ma poichè la divisibilità implica separazione di parti, consegue che il corpo è mobile; difatti il moto consiste in avvicinamento e allontanamento di parti. Ma la divisibilità e la mobilità non sono nel corpo semplice (3); esse costituiscono una limitazione e quasi una passione del corpo particolare: e donde potrebbe trarle il corpo particolare (e perchè poi se le darebbe da sè?), se esso che è bruto non sa come il moto si faccia? Dio come limita lo spirito incorporandolo, così limita il corpo rendendolo divisibile e mobile. Dio è, dunque, la vera causa del movimento (4). L'intima coscienza ci avverte che causa non potremmo esserne noi. I corpi, dunque, sono mossi, ma non muovono. E la misura di questo moto impresso da Dio, dipende interamente dall'arbitrio divino. Egli avrebbe potuto non imprimervelo o imprimervelo in quantità maggiore o minore di quel che ve ne abbia impresso; e anche ora potrebbe intensificarlo, collegarlo e restringerlo in qualche determinata parte e rarefarlo altrove, ecc.:

(1) *Op.*, vol. II, p. 173.

(2) *Ibidem*, p. 174.

(3) *Ibidem*, p. 167.

(4) *Ibidem*, p. 176.

niente è più suscettibile di arbitrio che il movimento (1). Sicchè l'occasionalismo, come si vede, non nasce dalla considerazione che la quantità di moto nella materia dev'essere sempre la medesima, e se noi movessimo i corpi, altereremmo questa quantità: noi non li moviamo, perchè non comprendiamo il modo come li moveremmo: «impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat». Dicendo che li muove Dio, se Dio è spirito e in sè non ha materia (la materia infatti non è un attributo di Dio come per lo Spinoza), il Geulincx riproduce la difficoltà di comprendere come uno spirito, che in questo caso è assoluto ed infinito, possa agire sulla materia. Ma questo problema è dal Geulincx soffocato con la dichiarazione: «Modus quo Deus moveat ineffabilis est» (2).

In quanto è possibile il moto, è possibile il tempo, dice il Geulincx (3). Il movimento importa prossimità e allontanamento (adesse et abesse), e perchè questi due stati non possono essere simultanei, sorge il prima e il dopo, e cioè il tempo. Pel Geulincx, dunque, non è possibile il tempo senza il movimento: falsamente si potrebbe credere che, come il bianco presuppone il colore, ma il colore può essere senza il bianco, così il movimento implichi il tempo, mentre questo può stare di per sè. È immaginario e irreali quindi un tempo che sarebbe scorso per periodi infiniti prima della creazione del mondo: allora non era ancora il movimento, e neppure il tempo. Dio stesso non potrebbe fare in modo che per noi ci fosse il movimento senza il tempo, perchè Egli non può produrre in noi i pensieri se non mediante il corpo e il movimento che, soli suscettibili di variazioni, possono essere il mezzo per produrre varietà di pensieri (4).

Son questi i punti principali della Somatologia geulingiana: il Geulincx considera essenza del corpo assoluto l'estensione infinita e indivisibile: i corpi particolari, cui ogni sostanzialità è tolta, sono per lui modi del corpo semplice, divisibili e movibili per opera di Dio. Egli scivola così sulla china dello spinozismo. Il corpo non può essere eterno, e quindi non

(1) Ibidem, p. 503.

(2) Ibidem, p. 502.

(3) Ibidem, p. 176.

(4) Ibidem, p. 151 e 177.

competere a Dio, oltre che per l'essere privo di conoscenza e bruto. L'eternità appartiene a ciò che è assolutamente ed ha tutte le altre cose seconde; ma il corpo che non ha conoscenza presuppone necessariamente lo spirito e cioè Dio.

Pel Geulincx il mondo, come si è descritto, secondo le idee dell'intelligenza, è un mondo solo possibile; la prova che sia reale ci è data dalla coscienza: avendo in noi diversi pensieri che, non dipendendo da noi, debbono essere causati da Dio, noi comprendiamo che Dio che è «unus idemque», solo per mezzo del corpo, come la nostra intelligenza lo ritiene possibile, potrebbe in noi produrli (1).

Dopo aver ricercato l'essenza dei corpi, il Geulincx studia anche il modo come spiegare i fenomeni, e questa parte della Somatologia, di carattere più strettamente scientifico, occupa il Trattato Quarto della sua *Fisica*; l'obbligo della scienza è di conciliare il mondo dei sensi, o delle apparenze, con quello dell'intelligenza, di spiegare i fenomeni riconducendoli alle cause prossime, applicare, in altre parole, la metafisica alle nozioni ottenute mediante i sensi (2). Ma poichè, per essere i teoremi metafisici necessari e i fenomeni contingenti, questi non si possono spiegare con quelli direttamente (infatti dal necessario non si conclude al contingente «ex necessario contingens non sequitur»), è necessario, secondo il Geulincx, servirsi d'ipotesi, di principî provvisori, che si debbono sperimentare. In ciò si rivela una certa influenza del pensiero baconiano.

Le ipotesi debbono avere i seguenti caratteri: debbono essere contingenti (altrimenti si riprodurrebbe la difficoltà di concludere dal necessario al contingente); non debbono essere a loro volta fenomeni, se servono a spiegare i fenomeni (l'errore degli antichissimi fisiologi era appunto di voler spiegare i fenomeni coll'acqua o l'aria o il fuoco, che sono, anch'essi, apparenze); debbono consistere in nozioni semplici, vere e chiare (contro questa condizione peccano i peripatetici, colle loro forme so-

(1) Ibidem, p. 151, 177, 288.

(2) Ibidem, p. 422 «Phaenomena seu apparentiae sunt partes huius mundi quatenus incurrunt in sensus nostros. Haec phaenomena explicare, in causas suas referre, et cum ratione sensus conciliare, physici proprius labor est».

stanziali, facoltà, simpatie « et multa similia »); debbono, in ultimo, spiegare chiaramente e distintamente tutti i nostri fenomeni (la teoria tolemaica pecca in ciò perchè non è applicabile ai pianeti Venere e Mercurio).

La prima di queste ipotesi è che ci sia il moto: « suppono motum esse » (1). Essa risponde alle quattro condizioni richieste: è contingente, perchè l'idea del corpo semplice non esige quella del movimento e il movimento deriva dalla Volontà Divina che può imprimerlo al corpo; non è un fenomeno, secondo il Geulincx, perchè abbiamo l'idea chiara e distinta della separazione e della riunione di parti, prima di avere l'idea di un fenomeno determinato di corpo in movimento; è una nozione semplice, chiara e distinta; spiega infine la varietà dei nostri fenomeni. Altre ipotesi, pel Geulincx, sono: « che il movimento impresso al corpo è una collisione »; che « esso è grande per rapidità e perchè largamente diffuso »; e che « esso è sempre della medesima grandezza » (2). Quest'ultima è notevole perchè risulta, come già si è notato, che l'impossibilità per noi di produrre movimento nella materia, non è dimostrata dal fatto che la quantità di moto deve rimaner sempre costante: questa è un'ipotesi e non un teorema o principio metafisico; quell'impossibilità dipende, come si è avvertito, dal fatto che noi non sappiamo il modo come produrre il movimento. « Impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat »: ecco il motivo dominante della filosofia geulingiana. Il Geulincx mediante le sue ipotesi spiega i fenomeni del mondo e del corpo umano, nel quinto e nel sesto Trattato della sua *Fisica* intitolati *De mundo magno* (3) e *De microcosmo* (4). L'analogia con la fisica cartesiana è evidente. Tutto è spiegato con l'estensione e il movimento.

Qui, dopo aver notato che questa concezione delle ipotesi che sarebbero quasi un termine medio tra le pure nozioni dell'intelligenza e i fenomeni del mondo sensibile, è assai degna di considerazione, possiamo terminare di esporre i concetti principali della Somatologia geulingiana.

(1) Ibidem, p. 423.

(2) Ibidem, p. 424.

(3) Ibidem, p. 428.

(4) Ibidem, p. 440.

CAPITOLO VII.

La Teoria della conoscenza.

Abbiamo visto quale è la realtà in sè pel Geulincx: l'anima è solo pensiero, il corpo è estensione, ambedue sprovvisti di ogni efficacia e interamente dipendenti da quella realtà somma che è Dio. Dio è l'unica realtà, l'unica sostanza e l'unica causa.

Ma in che modo lo spirito umano conosce e perviene ad attingere la realtà? A ricercare le idee del Geulincx in proposito, è opportuno studiare principalmente la *Metaphysica ad mentem peripateticam*, in cui si attaccano le dottrine dominanti nelle scuole, con maturità superiore che nell'entusiastica opera giovanile delle *Quaestiones quodlibeticae*.

Noi conosciamo le cose in due maniere: coi sensi e con l'intelligenza; ma le cose in sè non sono nè come ce le dipingono i sensi, nè come ce le costruisce l'intelletto. La ragione ci avverte: « Est aliquid divinum in nobis, quod semper dicit nobis, non esse sic » (1). E la vera sapienza (2) considera appunto le cose « ut sunt in se, abstracte a modis nostrarum cogitationum »: essa astraie le cose soggette ai sensi dalle specie od immagini che si attribuiscono loro dal senso, e così astratte le contempla nella fisica (3); le cose non soggette ai sensi astraie

(1) Ibidem, p. 301.

(2) Ibidem, p. 199.

(3) Ibidem.

e taglia dalle forme del pensare, della nostra intelligenza, « a phasmatibus et speciebus intellectualibus » (1), e così astratte le considera nella metafisica vera.

Importantissima nel Geulincx è la considerazione che le cose non solo sono diverse dal modo come ci appaiono sensibilmente, ma anche diverse dal modo come noi le pensiamo; « non meno, egli dice, (il che sembra sia stato da pochi avvertito) il nostro intelletto attribuisce le forme del suo pensare alle cose pensate, che non soglia il senso alle cose percepite aggiungere le specie, che ha in sè, e quasi decorarle » (2).

La dottrina dei peripatetici (che non può considerarsi vera sapienza), considera invece le cose sotto il colore delle forme del nostro pensare: in fisica le riguarda come son sottoposte ai sensi e le denomina calde, fredde, bianche, pesanti, ecc.; in metafisica, ritiene che le cose sfuggenti ai sensi, siano in sè proprio come appaiono sotto le forme della nostra intelligenza e che siano, cioè, generi, specie, tutto e parte, enti, sostanze, accidenti ecc. In tutto ciò i peripatetici sono addirittura puerili: son come fanciulli che, vedendo un ramo in parte affondato nell'acqua chiara, lo credessero realmente spezzato, come appare (3).

È umana, del resto, una tale tendenza, « ad affigendum modos suarum cogitationum rebus cogitatis » (4); e il Geulincx si trattiene, con esempi, a discorrere di essa. Oltre il caso del ramo immerso, si può ricordare quello di un tizzo che si faccia rotare fortemente nell'oscurità e che sembra un cerchio di fuoco: l'errore non è in ciò che sembra, ma nel ritenere quel cerchio reale, nel non considerare questa visione « ut ad nos pertinentem, sed pertinentem ad objectum » (5). Questa tendenza è così forte che a stento noi riusciamo a concepire un oggetto senza attribuirgli le apparenze nostre, mentre è evidente « in Vera Physica evidentissimum » (6) che in sè le cose non sono nè bianche, nè luminose, nè calde, nè fredde ecc. E l'errore è

(1) Ibidem.

(2) Ibidem, p. 199.

(3) Ibidem, p. 200.

(4) Ibidem.

(5) Ibidem, p. 201.

(6) Ibidem, p. 201.

comune alla maggior parte delle scuole filosofiche che riportano l'apparenza del bianco alla neve, quella del calore al fuoco ecc., attribuendo così i fenomeni alle cose che di quelli son solamente occasioni. La tendenza si osserva non solo per le cose sensibili, ma anche per quelle « sensum fugientes »; difatti « non minus modos harum cogitationum adscribimus objectis, quam species nostrorum sensuum: inde enim vocamus quaedam objecta nostra, substantias, accidentia, relationes, subiecta, prædicata, tota, partes etc., quae omnia cum tantum dicant modos aliquos nostrae intelligentiae, solemus tamen ea considerare quasi res aliquas, quae ipsae in se infectae sunt istis phasmatibus intellectualibus » (1).

Tutte le forme del pensiero sono dal Geulincx ridotte a tre fondamentali: il soggetto (ens), il predicato (modus entis), e la « sententia »; e ne dà gli esempi: 1° « Cura valetudinis » la cura della salute, per esempio: « hic intellectus rem sibi obversantem attingit per modum entis seu subiecti »; 2° Curans valetudinem: hic eandem rem intellectus attingit sub phasmate modi entis; 3° « Curanda valetudo: hic eandem rem intellectus attingit per modum sententiae » (2).

Della sentenza però egli non si occupa, perchè al Geulincx importa, per criticare i peripatetici, solo lo studio delle due prime forme, delle quali si opera dallo spirito la proiezione nella realtà (3); la sentenza, invece, si sa che è sempre attribuita a noi stessi, come cosa che abbiamo noi in mente (4). Di conseguenza la *Metafisica peripatetica* si divide solo in due parti « De Ente » e « De Modo entis ».

L'ente (o aliquid seu quid) è ciò che l'intelligenza prende per affermarne o dirne qualche cosa: « non est aliud quam modus subiecti, seu talis modus cogitandi quo apprehendimus id de quo affirmare, de quo dicere aliquid constituimus » (5). È, in altre parole, la manifestazione esteriore, logica, con la quale noi

(1) Ibidem, p. 204.

(2) Ibidem, p. 207.

(3) Ibidem, p. 211.

(4) Ibidem.

(5) Ibidem, p. 212.

annunziamo di assumere qualche cosa collo spirito: è una pura « nota affirmandi »: « l'ente non è altro », dice il Geulincx, « che una nota del soggetto o un segno col quale indichiamo a chi ascolta che una cosa, appresa col nostro intelletto per qualche sua affezione, vogliamo sottoporre a un'affermazione nostra, e dirne alcunchè » (1). Egli dice ancora: « Le cose non hanno se non da noi la pensabilità: e questa non è un'astrazione dalle cose poste fuori di noi, ma un'estrinseca denominazione delle cose dovuta a noi » (2).

Ma si può obiettare: « Se l'« Ens » o la « Res » indicano soltanto un modo nostro del pensare, che cosa sono le cose in sè? » Il Geulincx risponde: « Res in se sunt quod sunt, nempe mentes vel corpora » (3). Noi però, quando vogliamo parlare di ciò che esiste in sè, ineluttabilmente siamo costretti a servirci delle forme del nostro pensare, a considerare cioè un *quid* che è l'ente; e il nostro errore consiste nel ritenere che quegli enti siano reali in sè.

In più espliciti termini può dirsi che la critica del Geulincx è diretta a negare che le categorie aristoteliche siano le categorie del reale. Egli vuol mostrare che sono soltanto forme soggettive, di cui le principali, come la sostanza e la qualità, si possono ridurre alle nozioni di soggetto e di predicato e cioè di sostantivo e di aggettivo: il qual criterio, di riportare quelle che sarebbero realtà in sè a forme grammaticali o del pensiero nella sua espressione e comunicazione, non è un criterio del tutto errato, perchè è ben noto dall'analisi del Trendlenburg, che, per Aristotele, appunto, la via della ricerca delle categorie fu la grammaticale, e la sostanza dovette essere tratta dai sostantivi, la qualità dagli aggettivi qualificativi.

Il Geulincx prende in esame la sostanza e l'accidente (4). Ciò che noi cogliamo come ente o soggetto può esser assunto in diverse maniere: alcune cose come sostantive, per esempio *lapis*, *lignum*, onde son derivati gli aggettivi *lapideus* e *ligneus*

(1) Ibidem, p. 213.
(2) Ibidem, p. 212.
(3) Ibidem, p. 215.
(4) Ibidem, p. 215.

altre come « adiectivae » trasformate poi in sostantive: gli uomini dissero, per esempio, prima *fortem* e *dulcem* e poi *fortitudinem* e *dulcedinem*. In conformità, il Geulincx distingue, come nozioni prime, i « substantiva primo » e gli « adiectiva primo »; e, come nozioni derivate, gli « adiectiva secundo » e i « substantiva secundo » (3). Ma come accadde questo? — si domanda il Geulincx — « Operae pretium est inquirere cur ita sit »: perchè gli uomini abbiano detto prima « lapidem quam lapideum », o « solem quam solarem » e, al contrario, prima « fortem » che « fortitudinem », prima « album » che « albedinem » (1).

Si può solo presentare una supposizione: forse ai primi uomini alcune cose dovettero sembrare solide e durevoli, altre fuggitive e caduche, e che quelle più labili si dovessero appoggiare alle più stabili (2): così il corpo sembrò più stabile del colore o del freddo, come anche adesso, egli dice, dal volgo, dal senso comune, la materia o il corpo si ritiene massimamente come una sostanza; dal carattere di solidità o di fluidità con cui apparvero le cose, derivò la designazione diversa con sostantivi o con aggettivi. Così i primi uomini, non tanto per la condizione di essere spiriti incorporati, quanto per la caduta nel peccato originale (« prima labe »), errarono, lasciandosi guidare dal senso (3): e riportarono quel carattere sensibile di maggiore o minore solidità delle cose in sede intellettuale, distinguendo così i sostantivi e gli aggettivi. Con una punta d'ironia, a questo proposito il Geulincx osserva che con una variante si potrebbe accogliere l'assioma dei sensisti: « Nihil est in corrupto intellectu quin prius fuerit in sensu »; e appunto questo è il grave errore dei peripatetici: di considerare l'uomo tale quale lo ha reso il peccato originale, cioè schiavo dei pregiudizi dei sensi (4).

Ad ogni modo, qualunque sia il valore di questa supposizione, sulla distinzione di sostantivi e aggettivi è basata, pres-

(1) Ibidem, p. 304.
(2) Ibidem, p. 305.
(3) Ibidem, p. 305.
(4) Ibidem, p. 303.

so i peripatetici, la differenza tra sostanza e accidente: « Substantiam dicunt esse ens in se, aut etiam ens per se; accidens vero ens in alio, aut ens per aliud » (1). E il loro errore consiste nel trasportare nella realtà questa distinzione tra sostanza e accidente che non deriva dalle cose dall'intelletto assunte, ma dal modo di assumerle (2). La sostanza è la cosa pensata immediatamente come ente (ens), l'accidente la cosa pensata col complemento dell'« ens ». « Cum enim res aliqua sic sumpta est, ut de ea affirmare possis sine ullo addito vel subaudito, substantia sumpta intelligitur; cum vero nota aliqua addenda est vel subaudienda, accidens sumptum esse intelligitur; neque alia est inter haec quoad rem ipsam diversitas » (3).

Il Geulincx dimostra ancora che le nozioni di tutto e di parte neppure appartengono alle cose in sé, ma si trovano unicamente nella nostra intelligenza: « non est aliud quam modus apprehensionis nostrae » (4); il tutto è una pluralità ricondotta all'unità, e cioè un'assunzione simultanea (simul sumptio) di parecchie cose con esclusione di altre: e quest'operazione dell'intelligenza è in fondo già inclusa in quella che consiste nel prendere una cosa come ente o soggetto.

La seconda parte della *Metafisica peripatetica* è intitolata « De modo entis », e cioè tratta del predicato o aggettivo o accidente: « Modus entis non est aliud quam ratio praedicati seu adiectivi, seu modus ille intelligendi noster quem adhibemus ei quod de aliquo affirmare constituimus » (5). Infatti, il prendere qualche cosa come soggetto significa prenderla per dirne qualche cosa, e cioè il fatto di porre un soggetto esige la nozione di predicato, che può anche chiamarsi aggettivo.

Tutte le molteplici nozioni dei peripatetici sono, come si vede, dal Geulincx ricondotte a quelle di soggetto e di predicato, cioè di sostantivo e di aggettivo: e così egli interpreta la metafisica scolastica come una logica o piuttosto diremmo come una grammatica. Egli non ripudia queste forme del pensiero: le

(1) Ibidem, p. 215.

(2) Ibidem, p. 220.

(3) Ibidem, p. 230.

(4) Ibidem, p. 241.

(5) Ibidem.

semplifica soltanto. Se diamo un fuggevole sguardo alla sua *Logica*, dalla quale egli si aspettava gran merito, quella sua opera che pubblicò dopo le *Quaestiones*, e con la quale forse volle darsi a conoscere come un pensatore serio, per cancellare l'impressione di faciloneria che gli era forse venuta dalle *Quaestiones*, si vedrà come egli affermi che « radix Logicae est affirmatio », e che « ex ista radice proveniunt nobis due surculi, subiectum et praedicatum » (1). Questo trattato, che il Descartes non avrebbe scritto mai, perchè a lui bastavano poche regole per guidare l'ingegno, e col quale il Geulincx dimostra di essersi bene approfondito nelle sottigliezze scolastiche e di non essersene liberato del tutto, semplifica anch'esso le nozioni dei peripatetici riportandole a quelle di soggetto e di predicato; e più che una vera logica, che tratti del metodo da usare nella ricerca della verità, può dirsi una grammatica ragionata.

Ora il Geulincx, con la critica ha appunto ridotta tutta la metafisica dei peripatetici nei modesti confini della grammatica: egli dice: « Tota eorum metaphysica ad rationem substantivi et adiectivi pertinet » (2). E del resto se gli avversari non si rassegnano facilmente a vedere abbassata la loro metafisica al grado di grammatica, e forse se ne vergognano, non c'è ragione di questo: « non est quod eos huiusce commendationis pudeat, ut quae philosophis dignissima sit pertineatque ad primos, generalissimos, frequentatissimosque modos nostrarum cogitationum ». E la sua critica che è da apprezzare in quanto riduce e semplifica le nozioni logiche dei peripatetici, ed esige una logica più serrata e stringente una « Scientia consequentiae », è ancor più notevole perchè nega che le nozioni dei peripatetici possano esistere nella realtà. In questo senso egli può considerarsi un nemico del realismo medioevale, un negatore della realtà degli universali. Egli dimostra che le nozioni credute esistere in sé, se non sono puri nomi, ma forme proprie dello spirito senza le quali questo non può pensare, d'altra parte non sono cose reali o astratte dalla realtà, ma vuote di ogni reale consistenza. In ciò il Geulincx tien fede alla posizione assunta fin dai primi

(1) Op., vol. I, p. 175.

(2) Op., vol. II, p. 241.

anni nelle *Quaestiones quodlibeticae* e, degno figlio dell'età sua, si adopera a combattere lo scolasticismo.

Ma questa critica del Geulincx spinge l'interprete della sua filosofia in perplessità e dubbî. Noi non possiamo conoscere se non coi sensi e con l'intelletto; ma nè le forme di quelli, nè di questo, sono reali in sè: la realtà in sè non è, dunque, attingibile da noi. Questa è la dichiarazione esplicita del Geulincx: « Nos non debemus res considerare prout sunt sensibiles, neque ut sunt intelligibiles. Sed ut sunt in se, non possumus eas considerare: unde videmus magnam nostram imperfectionem » (1). E che ci resta, dunque, da fare? La logica porterebbe a negare queste realtà in sè, di cui è per noi addirittura inutile parlare. Invece il Geulincx sostiene che dobbiamo ogni volta che apprendiamo qualcosa, tenere per fermo che quella non è in sè come da noi si apprende: « semper hoc teneamus, rem non esse ita in se, ut apprehenditur a nobis » (2). In ciò consiste la vera sapienza: nel socratico sapere di non sapere, nel riconoscimento che noi, nella nostra limitatezza, non possiamo conoscere una cosa se non « sub certo modo » (3), e a Dio solo, che quella cosa ha fatto (e appunto perciò l'ha fatto) appartiene di essa una conoscenza intima (4).

Il razionalismo geulingiano tocca qui, come si vede, il culmine della sua parabola: la fiducia nella facoltà umana del capire si muta in un mistico riconoscimento dell'impotenza a penetrare i misteri della Divinità, che possiamo solo apprendere ma non comprendere. E questo rimettersi a Dio è la prova del fallimento del razionalismo. Però il Geulincx è andato più nel profondo dello stesso Descartes; perchè questi si era contentato di correggere colla ragione le apparenze dei sensi, di conoscere le cose indipendentemente dall'esperienza sensibile: a lui interessava ridurre le qualità sensibili all'estensione, che è misurabile, perchè veramente a cuore gli erano gli esperimenti della fisica; ma il Geulincx, che non fu uno scienziato e non aveva interessi particolari, estende la critica a tutte le forme

(1) Ibidem, p. 300.

(2) Ibidem, p. 301.

(3) Ibidem, p. 207.

(4) Ibidem, p. 301.

del conoscere e giunge a concludere che, dopo aver esaminato le forme della sensibilità e dell'intelligenza, in nessun modo noi possiamo conoscere le cose in sè medesime.

La profondità del pensiero geulingiano appare qui evidente, in quanto si avvicina di molto al punto di vista del criticismo kantiano. La filosofia moderna, nel suo sviluppo da Cartesio a Kant, colla mediazione dell'empirismo, non doveva appunto arrivare a concludere che le cose si conoscono da noi come fenomeni ed è impossibile conoscerle in sè stesse? In un certo senso, quindi, si potrebbe vedere nel Geulincx un precursore del Kant, almeno per ciò che riguarda l'aspetto negativo del pensiero kantiano, perchè manca al Geulincx il concetto dell'oggettività intesa come soggettività universale (1).

Ma, come s'è detto, i dubbî assillano l'interprete di questa filosofia geulingiana. Se difatti noi non possiamo conoscere le cose in sè medesime, come si concilia questo coll'affermazione del Geulincx: « Res sunt in se quod sunt, nempe mentes vel corpora »? (2). Come dire che una metafisica è possibile e che « res abstractas a phasmatibus intellectualibus considerat vera sapientia in Metaphysica »? (3). Come affermare che esiste una sostanza in sè, un « quid unum atque simplex » che è solo pensiero? Perchè l'estensione è la realtà in sè dei corpi? Dio stesso, realtà in sè che ci trascende, come attingerlo, col processo razionale e conoscitivo? La critica, in altri termini, dal Geulincx rivolta ai peripatetici, non è applicabile anche a lui? Ma, d'altra parte, ci si accorge che sarebbe un presumere di aver troppo dal Geulincx, se volessimo esigere da lui quel che il Kant ci ha dato. Il passaggio dalla realtà del pensiero, dall'iniziale idealismo del « Cogito, ergo sum », all'affermazione della realtà in sè di Dio, del mondo e dell'anima, quel contrasto tra idealismo e realismo, così evidente nel sistema cartesiano si è comunicato al sistema del Geulincx; e già è un abbastanza notevole merito di questo l'aver avviato il pensiero ad accor-

(1) Ad. Levi, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, 21 nov. 1920.

(2) Op., vol. II, p. 215.

(3) Ibidem, p. 199.

gersi, mediante la critica che egli ha fatto della metafisica peripatetica, che è arbitrario il credere che sia possibile una metafisica, cioè una scienza delle cose in sè. Sarà questo poi un risultato della speculazione kantiana.

Il Geulincx, dal canto suo, si contenta di una sapienza che sa molte cose dover essere da noi ignorate: « Magna pars sapientiae est quaedam aequo animo velle ignorare » (1). La nostra condizione umana non dipende da noi: e già è molta la Grazia di Dio se in noi è stato messo « aliquid divinum », che ci avverte che le cose non sono come ci appaiono, nè pei sensi, nè per l'intelligenza. Già è un gran segno della bontà di Dio l'averci egli mostrato lo spettacolo del mondo (2) e il farci cogliere delle verità evidenti che in Dio hanno la loro realtà.

Il Geulincx, infatti, afferma che noi conosciamo tutte le cose in Dio: « falsissimum est mentem intelligere in cerebro, sed intelligit in Deo suo » (3). Le verità eterne non possono risiedere se non in un'eterna mente, e poichè la nostra mente non è tale, debbono essere in Dio: « nam extra mentem veritates sententiaeque esse non possunt » (4), egli aggiunge, in ciò d'accordo col pensiero di S. Agostino. Queste idee son tali che noi riconosciamo che necessariamente esse erano anche prima che la nostra mente fosse (5). E noi possiamo conoscerle solo in quanto la nostra mente comunica con quella di Dio (6), in quanto noi siamo un modo dell'Assoluto Pensiero Divino. Ma non solo le verità eterne noi vediamo in Dio: in quanto partecipiamo di Dio, è possibile a noi anche il conoscere mediante i sensi, ci è possibile avere tutta la serie delle sensazioni, perchè Dio la desta in corrispondenza dei moti che Egli opera nella materia. E il discernimento, la coscienza, che in noi ci avverte non essere le cose quali ci appaiono pei sensi o per l'intelletto, che ci invita a trattenere i nostri giudizi, a riconoscere che la sapienza umana è limitata ed imperfetta, è della

(1) Op., vol. III, p. 394.

(2) Ibidem, p. 36.

(3) Ibidem, p. 518.

(4) Ibidem, p. 380.

(5) Ibidem, p. 396.

(6) Ibidem, « Quatenus mens nostra cum suprema mente communicat etc. ».

Divinità, che sempre opera in noi e fuori di noi, il segno più certo: è la « Ratio », le cui proprietà, come il Geulincx osserva, sono di « illustrare, probare, militare et convincere » (1), e nel conformarci alla quale, ci rendiamo divini, per quanto può essere a noi concesso: « quantum nobis datum est, divi sumus » (2).

Per concludere, è giusto osservare che la famosa dottrina della visione in Dio (3), che sarebbe la parte più originale e caratteristica del sistema del Malebranche, non è senza precedenti, ma, allo stesso modo dell'occasionalismo, ha già tra i suoi assertori il Geulincx.

(1) Op., vol. I, p. 437 segg.

(2) Ibidem, p. 443.

(3) N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, III. Libro, par. II, Cap. VI, Paris, Flammarion, Vol. I, pag. 398 e segg.

CAPITOLO VIII.

L'Etica.

Una considerazione più attenta merita il Geulincx per le sue concezioni etiche. Egli era d'accordo coll'idea dominante che tutto il sapere, se non lo si volesse rendere inutile e sterile, dovesse attingere il culmine in una norma che regolasse la vita, idea che si ricevette quasi come un'eredità dalla filosofia antica, a cominciare da Socrate, e che pure nello Spinoza appare evidente, anche nel fatto esterno che l'opera principale di questo, che è in maggior parte una metafisica, ha, appunto, il titolo di *Etica*. Senza l'etica il complesso del sapere sarebbe come un edificio che, per essere privo del tetto, verrebbe meno al suo scopo, che è di riparare dalle intemperie: così giudica il Geulincx: nel tempio della sapienza, di cui son colonne robuste la matematica e la metafisica, « laquearium et tectum est Ethica » (1).

L'etica, che è lo studio della virtù, secondo il Geulincx, può considerarsi anche un « excursus » (2) della metafisica, perchè si deduce rigorosamente dai principii di questa: difatti dalla considerazione della realtà, dell'essere la condizione nostra da noi indipendente, del non poter noi niente da noi stessi, e dell'essere Dio causa di tutto, la ragione trae, per dirla kantianamente, il suo categorico imperativo morale.

(1) *Op.*, vol. III, p. 4.
(2) *Op.*, vol. II, p. 139.

Il Geulincx avverte anche che, come la teologia non è solo in dominio della rivelazione, così l'etica può dedursi dai lumi della ragione, indipendentemente da quel complesso di precetti che le Sacre Scritture ci danno: egli non attingerà, dunque, a fonti sacre ed avrà come unica guida la ragione (1): tanto più ci sarà poi da ammirare l'alto valore del Cristianesimo, quando si troverà conforme la sua etica a quella che la ragione esige (2).

Anche gli antichi pensatori, i pagani, hanno, in verità, insegnato che bisogna ascoltare la ragione e obbedire all'oracolo del « Nosce te ipsum », e appunto per la coscienza che essi hanno di tale esigenza, il loro errore è più manifesto e condannevole, perchè, pur avendo quel divino oracolo, nelle loro concezioni etiche, allontanandosene, si son fatti sedurre dall'amor proprio: tutti, anche lo stesso grande Platone, « Philautia seduxit » (3); tutti, a piene vele, hanno navigato verso il porto della vita beata, tutti si sono preoccupati del raggiungimento della felicità (4). E in seguito, degli stessi cristiani, a parer suo, dice il Geulincx, nessuno ha trattato dell'etica filosoficamente, dal punto di vista della ragione naturale. In tal modo il Geulincx non nasconde di essere cosciente d'iniziare un lavoro in cui può meglio apparire la sua originalità: la scuola cartesiana, difatti, non possedeva una completa dottrina etica, essendo il maestro morto in mezzo ai suoi lavori, prima che potesse tutto descrivere l'albero della scienza; il vanto del Geulincx è però mitigato dalla sua affermazione che egli, non pretendendo di essere più perspicace « subtilior », di tutti coloro che l'hanno preceduto, si è servito della Bibbia, come di un microscopio: avendo con questo appreso a meglio vedere, egli poi ad occhio nudo ha percepito parecchie cose che prima di lui erano sconosciute (5).

Il motivo animatore dell'*Etica* del Geulincx non è la felicità: essa quindi in ciò è inizialmente all'opposto dell'*Etica* dello Spinoza, sebbene ambedue si trovino ad incontrarsi nel concetto

(1) *Op.*, vol. III, p. 6.
(2) *Ibidem*, p. 7.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*.
(5) *Ibidem*, p. 8.

che la ragione deve dettare la norma da applicare nella vita pratica. Lo Spinoza, difatti, come si sa, partiva dal concetto che ogni essere tende a conservare il proprio essere, in che consiste la sua felicità; e appunto la potenza nel conservarsi, per lo Spinoza, costituisce la virtù. Ora, poichè noi siamo esseri razionali, dobbiamo vivere razionalmente: perchè questo risponde al fondamentale istinto della conservazione e dell'utilità. Se la virtù è un esercizio della ragione, questo è perchè il vivere razionalmente ci è utile. Egli esplicitamente dichiara che « lo sforzo di conservarsi è il primo ed unico fondamento della virtù » (1), e che « il primo ed unico fondamento della virtù e del retto modo di vivere è cercare il proprio utile » (2); e, inoltre che « l'agire assolutamente secondo virtù non è altro per noi che agire, vivere, conservare il proprio essere, secondo la guida della ragione, per il principio fondamentale di ricercare il proprio utile » (3). Il concetto che la ragione debba costituire la norma del vivere è mediato dal concetto dell'utilità e dell'istinto di conservazione dell'essere razionale, che forma anche la sua felicità (non felicità dei sensi, ma tutta intellettuale). E se quest'etica si risolve in negazione del piacere, in dominio delle passioni è solo perchè la chiarezza e distinzione delle idee nel procedimento razionale costituiscono il vero nostro essere, che è di modi dell'Assoluto Pensiero di Dio, mentre le confuse idee delle passioni sono un oscuramento e quasi un depotenziamento di esso: sicchè la lotta contro queste è un conservare noi medesimi, la più vantaggiosa, l'unica vera, nostra utilità.

Ora, nel Geulincx manca la mediazione del concetto dell'istinto di conservazione, sebbene egli si trovi in accordo con lo Spinoza non solo nel porre l'etica sul fondamento della ragione e non già del piacere sensibile e affettivo, ma anche nel suo ideale dell'umiltà che, quasi potrebbe dirsi, corrisponde nello Spinoza a quell'amore intellettuale di Dio che è riconoscimento pieno dell'esser noi modi del Pensiero Divino, superamento delle passioni mediante la conoscenza, e infine, per un singolare in-

- (1) Spinoza, *Etica*, par. IV, Proposiz. XXII, Corollario.
 (2) Spinoza, *Etica*, par. V, Proposiz. XLI.
 (3) Ibidem, par. IV, Proposiz. XXIV.

treccio di idee, negazione di ogni individualismo e quindi umiltà, sebbene a un primo e superficiale sguardo dimentico che l'unica sostanza è Dio, questo possa sembrare in contrasto coll'iniziale concetto dell'esigenza dell'affermazione del proprio essere. Una tale mediazione, dunque, nel pensiero del Geulincx non si trova; e la ragione, secondo lui, s'impone di per sè stessa, immediatamente, come legge. Per lui l'etica è il dominio proprio della ragione (1); mentre altrove essa si limita ad esporre, a mostrare, qui, nell'etica, ordina e proibisce, senza alcuna condizione interposta (2).

L'affinità dell'etica colla metafica e la derivazione, comune con questa, dal pensiero cartesiano sono palesi nel fatto che anche l'*Etica* s'inizia con una conversione del pensiero su sè stesso: con una « *Inspectio sui* ». E siccome l'esame della nostra condizione in questo mondo ci porta a concludere che in esso nulla noi possiamo, la coscienza, la ragione ci dettano immediatamente quale dev'essere la norma della vita pratica: una continua « *Despectio sui* », che non è irragionevole disprezzo di sè o ascetismo, ma umiltà e rassegnazione, e si riassume nel principio: dove tu nulla puoi, nulla volere: « *Ubi nihil vales, ibi nihil etiam velis* » (3). Questa « *despectio* » consiste nel non occuparsi del proprio interesse e nell'affidarsi interamente a Dio per quelle cose che non sono in potere nostro, come il nascere, il vivere e il morire: nell'occuparsi non di ciò che piace, ma di quel che Dio comanda, non della felicità, ma del dovere (4). Se l'azione non appartiene a noi, se la nostra attività è tutta immanente (5), e non si estrinseca al di là da noi se

(1) *Op.*, vol. III, p. 183.

(2) Ibidem, p. 21 e p. 83.

(3) Ibidem, p. 222.

(4) Ibidem, p. 37 « *Consistit ea Despectio in mei ipsius derelictione, qua ego Deo, cuius, ut vidi, totus sum (totus huc veniendo, totus hic agendo, totus hinc abeundo), totum me relinquam, transcribam, dedam; nulla mei ratione ducar, omnem mei a me curam studiumque deponam; et, qui nihil in rem ullam juris habeo, ne in me ipsum quidem, nihil etiam istius juris affectem; non quod mihi lubet, sed quod Deus jubet, curem; non de mea felicitate, beatitudine, solatio, sed de mea obligatione laborem* ».

In quest'ultima frase si vede come il pensiero del Geulincx si accosti alla profonda concezione che del dovere ebbe il Kant.

(5) Ibidem, p. 36.

non per volere divino, l'etica è logico che non possa riguardare le azioni, ma le intenzioni, il nostro volere in quanto chiuso nell'intimo del foro interiore: la conclusione logicamente deriva dalla dottrina occasionalistica. A noi appartengono in proprio il conoscere e il volere, e la ragione che di quello è lume e di questa è legge: » Ratio, tessera divinitatis qua nutum summi ducis et imperium persentiscimus » (1).

Che cosa sia la ragione non è possibile dire: non si può definirla, sebbene essa ci sia notissima per coscienza ed intima esperienza (2); secondo il Geulincx, « quae satis clara sunt definiri non debent »: di quella parte della sua *Logica* che tratta della definizione, è questa la prima regola, secondo la quale non siamo tenuti a definire che cosa sia l'affermare, il negare ecc., l'amare, l'odiare ecc., e così la stessa ragione, quelle cose, insomma, che per intima coscienza ci sono note chiaramente e distintamente (3). Ma, lasciando da parte ciò, è indubitato che l'etica è il dominio della ragione, perchè mentre altrove questa si limita ad avvertire, qui comanda e s'impone come una legge.

Che cosa sarà, dunque, la virtù? Non altro che un amore esclusivo per la diritta ragione: « est rectae Rationis amor unicus » (4).

Però bisogna tener presente che la purezza di quest'etica appare dal fatto che per essa la volontà, perchè sia morale, non dev'essere determinata dall'amore inteso come sentimento o passione. Il Geulincx distingue l'amore, sentimento che tiene più o meno soavemente l'anima in quanto è umana e « cum corpore colligata » (5), e che è uno stato affettivo e passivo, « amor affectionis », dall'amore inteso come « firmum propositum aliquid agendi » (6), come risoluta attività, e cioè « amor effectiois ». La prima forma di amore non costituisce la virtù (7), sebbene le si possa accompagnare come accidentale premio: i

(1) Op., vol. I, pag. 46.

(2) Op., vol. III, p. 154.

(3) Op., vol. I, p. 403.

(4) Op., vol. III, p. 9.

(5) Ibidem.

(6) Ibidem, p. 10.

(7) Ibidem: « Talis amor non est accipiendus ».

buoni, infatti, godono talvolta d'inenarrabile gioia spirituale; può essere, dunque, un'accidentale conseguenza della moralità, ma non la determinazione della volontà perchè questa sia virtuosa. L'amore effettivo, invece, quando si sia assunto come fermo proposito l'agire secondo ragione, costituisce la virtù stessa, che può, dunque, definirsi anche come: « Firmum propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit » (1). L'amore effettivo, preso in generale, può essere di due specie (2): fermo proposito di beneficiare qualcuno (amor benevolentiae) e fermo proposito di conseguire qualcosa, come ricchezza, onori, piaceri ecc., che costituisce, in fondo, un « Amor sui » o « Philautia » (amor concupiscentiae); ma nessuno di questi due amori costituisce la virtù, neppure quello che tende a beneficiare gli altri, o « amor benevolentiae »; perchè la virtù è un lasciarsi determinare dalla ragione esclusivamente, senza alcun proprio interesse e, in genere, senza alcun motivo sentimentale, di qualsiasi specie. Fare il bene per tendenza, perchè ci si è spinti dalla propria natura, assumere come regola generale di far sempre il bene agli altri, pel Geulincx non significa agire moralmente: in questo caso si avrà solo un estrinseco accordo con la legge morale. Difatti, egli dice: « Si moderate, si fortiter te geras, Rationi quidem obtemperas, sed hoc tibi bonum est, hoc tibi bene cedit, non Rationi » (3). Bisognerà fare il bene solo in quanto la ragione ce lo comanda.

Il Geulincx avverte ancora che nella sua definizione: « Virtus est rectae Rationis amor unicus », il « rectae » e l'« unicus » potrebbero considerarsi superflui. Difatti, una ragione depravata non è la ragione, come l'oro puro non è oro, ma oro e scorie; e similmente, la parola « unicus » è inutile, perchè la virtù, di per sé stessa, esclude ogni movente della volontà che non sia fondato sulla ragione. E, per concludere, secondo lui, la virtù può definirsi semplicemente: « Amor Rationis », e cioè proposito fermo di fare ciò che la ragione esige (4).

(1) Ibidem.

(2) Ibidem, p. 12.

(3) Ibidem, p. 12.

(4) Ibidem, p. 15.

Una conseguenza evidente di questa definizione è che è falso supporre che quest'etica meni al passivo quietismo; la virtù è di per sé stessa attiva, agente, esige una lotta continua contro l'amore « effettivo », sia esso un far bene agli altri, sia un far bene a sé medesimo o filautia, un superamento continuo di noi stessi in ciò che ci spinge ad indugiarsi nella quiete delle abitudini, delle azioni ripetute meccanicamente. La virtù, pel Geulincx, non può affatto ritenersi, secondo l'opinione dei peripatetici, una consuetudine o un abito; ed egli critica la definizione che fa di essa « un'abilità nell'agir bene, acquistata col frequente esercizio di azioni buone » (1). La virtù dev'essere anteriore alle azioni buone; con che criterio, altrimenti, queste si chiamerebbero buone? La facilità nell'agir bene è piuttosto una conseguenza, e quasi un premio, della virtù anziché la virtù medesima. Un uomo, inoltre, per esempio, può divenir virtuoso immediatamente, purché si proponga con fermezza di seguir la ragione, anche da un momento all'altro, il che dovrebbe essere impossibile secondo i peripatetici che per la virtù richiedono un tempo necessario a contrarre un'abitudine. Ma la ragione principale per la quale la virtù non può essere un'abitudine è che questa è un fatto puramente naturale, in cui nulla di razionale si rivela: « est res mere naturalis, quae ex semine suo necessario pullulans, nullum habet cum rebus moralibus commercium » (2). La virtù non consiste, dunque, nella facilità di compiere opere buone; essa è anteriore a queste; e, perché un'opera possa dirsi buona, dev'essere fatta non perché ci sia facile istintivamente, naturalmente, ma perché la ragione ce lo comanda. L'accordo estrinseco non basta; è necessario agire non con ragione, ma per ragione. Allo stesso modo dice il Geulincx (3), i buoni oratori nelle Chiese inculcano a fare opere buone « non ex habilitate vel consuetudine, sed ex amore in Deum aut, ut loqui malunt, charitate ». E i suoi principî filosofici vengono così a trovarsi affini alle esigenze della vera fede che dev'essere intimamente vissuta e di sé dar colore alle azioni:

(1) Ibidem, p. 16.
 (2) Ibidem, p. 276.
 (3) Ibidem, p. 17.

pensieri stoici e affermazioni più recenti, della Chiesa riformata, confluiscono nelle idee sulla religione del Geulincx, che dice: « Optimus Dei cultus bonus animus est, ut non Senecae, sed Dei ipsius oraculum esse videatur » (1).

Se la virtù è amore della ragione, essa è amore di Dio, perché la ragione è la legge di Dio, e quasi immagine della Divinità posta in noi. Ma allora (tenendo presente il significato che ha qui l'amore) la virtù si risolverebbe in un fermo proposito di fare ciò che Dio comanda: e si giungerebbe alla concezione di un Dio cui si potrebbe resistere, non obbedire, di un Dio che lascerebbe libere le sue creature, un Dio del tutto diverso da quell'unico Assoluto Essere che è causa di tutto e che la metafisica geulingiana ci ha insegnato a conoscere. In altri termini, si presenta il problema della possibilità di un'etica: in un mondo dell'assoluta necessità, dove gli atti del volere sorgessero, per così dire, su uno stesso piano, con eguale diritto, non avrebbe senso parlare di una norma riguardante il nostro volere.

Ora, il Geulincx dice che noi, qualunque cosa facciamo o non facciamo, obbediamo necessariamente a Dio; egli non sarebbe, siccome è necessario che sia, beato, se qualcuno potesse resistere al suo volere (2), se qualcosa accadesse che Egli non volesse; difatti anche l'infelicità nostra da questo deriva, dal non accadere le cose come noi le vorremmo. Tutto quello che accade, dunque, è stato da Dio voluto e preordinato: tutto obbedisce necessariamente a lui. Anzi il Geulincx dice che è un parlare improprio attribuire a Dio la preordinazione. Pel Geulincx l'onnipotenza divina s'identifica coll'onnipresenza e questa coll'onniscienza (3). Commentando i *Principi* del Descartes, egli dice che prescienza e preordinazione son termini attribuiti a Dio per riflesso della nostra finitezza, ma propriamente si dovrebbe parlare di scienza e di ordinazione, perché tutte le cose a Dio son presenti. Se consideriamo Dio in sé stesso, prescindendo dal punto di vista nostro, ci accorgiamo che immediatamente Egli vede, ordina ed esegue, anche quelle cose di cui crediamo noi

(1) Ibidem, p. 89.
 (2) Ibidem, p. 14.
 (3) Ibidem, p. 393.

essere autori; se invece consideriamo da un nostro punto di vista, ci sembra che Egli preveda, preordini ed esegua nel tempo le cose preordinate. Il tempo, invece, è relativo a noi, ma Dio è fuori del tempo e la sua prescienza si risolve in onnipresenza e, quindi, in onnipotenza. Ora, premesso ciò, dire che la virtù sarebbe amore di Dio, fermo proposito di fare ciò che Dio comanda, non avrebbe senso come il proposito di far sì che una montagna avesse una vallata o che gli angoli di un triangolo fossero eguali a due retti (1). Da questo punto di vista, dunque, l'etica è impossibile.

Ma il Geulincx distingue l'amore di Dio dall'amore della ragione: « Virtus est amor Rationis et non tam proprie, aut saltem non tam prope, ipsius Dei in se ». (2). Una moralità, dunque, è possibile solo in quanto Dio ha posto in noi la ragione, una regola, una norma del nostro volere, sicchè buoni saranno coloro che obbediranno alla legge di Dio, cattivi quelli che si mostreranno riluttanti ad essa. Il Geulincx dice: « Deo necessario morem gerunt omnes, imo omnia; sed legi quam Deus nobis dixit, id est rationi parent aliqui et hi boni dicuntur, quidam reluctantur et hi mali sunt » (3). Quelli che si dicono buoni e quelli che si dicono cattivi, dunque, obbediscono necessariamente a Dio: c'è tutto un processo ineluttabile di causalità, che in Dio ha la sua radice, e toglie all'uomo ogni libertà, ogni responsabile senso di azione, e rende impossibile, come nel mondo fisico, ogni applicazione di categorie morali: sicchè le cose, come avvengono, in quanto cioè operate da Dio, a considerarle in sé, non sono nè buone, nè cattive. Ma, quasi direi, come l'Iddio della vecchia teologia ebraica, potenza tutta chiusa in sé, arcana vita del cosmo, ebbe la sua epifania, l'estrinsecazione di sé, sicchè si costituì tutto un nuovo processo, quello dei beni salutarì, che rese possibile un'eticità, così questo Dio necessario della filosofia pone una legge che è indipendente da quello che Egli ha già decretato e vuole, nel suo insondabile pensiero, a riguardo delle creature, una legge nel conformarsi o no pratica-

(1) Ibidem, p. 14.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem, p. 15.

mente alla quale è possibile parlare di bene e di male, e, in genere, di un'etica. Il vero male, difatti, è per Geulincx un'infrazione alla ragione; come il vero bene un'adesione ad essa: e le parole bene e male, secondo noi le usiamo comunemente, sono denominazioni esterne che non dicono niente in realtà, perchè le cose non sono nè buone nè cattive, in sé considerate. Sono denominazioni che riflettono sempre un punto di vista soggettivo (1); bene è ciò che amiamo, male ciò che odiamo, sicchè alcune cose sono gradevoli e buone per alcuni e nello stesso tempo sgradevoli e cattive per altri; oppure se non si tratta di cose sensibili, si tratta di modi di giudicare, anch'essi, naturalmente, soggettivi: sicchè, per esempio, si riterrà che un privato non possa uccidere un altro uomo, mentre a un giudice è permesso condannare a morte.

La nostra libertà, che, stando a ciò che la metafisica ci fa conoscere, dovrebbe essere negata, è dal Geulincx presupposta, ammessa, in sede morale (2). Ma a che cosa essa si riduce? A un nostro sogno, quasi direi: noi crediamo di essere liberi, mentre in realtà non siamo tali. Eppure, appunto perchè quel credere nostro, nascono il senso della responsabilità, dello scrupolo sull'esserci o non esserci adeguati alla legge della ragione, e in genere, una vita morale. E non è questa, in fondo, anche la sostanza del pensiero kantiano? Che la libertà del volere sia un'esigenza della ragione pratica, presupposto della stessa legge morale, in contrasto con ciò che la ragione pura ha affermato, che il volere, cioè, come fenomeno rientri nel dominio d'una ferrea causalità? (3) Ma nel Kant non è tutto il

(1) Ibidem, p. 99: « Bonum et malum sunt denominationes externae, et formaliter nihil ponunt in re illa quam denominant; sicut videri et audiri etc. similes denominationes sunt... Quae uni bona sunt, alteri saepe mala sunt... Haec habet locum etiam in bonis honestis et quae uni honesta, alteri saepe turpia sunt ».

(2) Ibidem, p. 187: « Prima, radicalis, et essentialis libertas est facere quod vis. Haec libertas reperitur in omni opere morali, seu ad vitium, seu ad virtutem pertineat; quaeque hac libertate carent opera, ad naturam, non ad mores pertinent ».

(3) Non vale col Kant di distinguere l'io noumenico dall'io fenomenico, perchè l'uomo vuol sapere se è libero di agire proprio nell'ordine fenomenico.

vasto apparato metafisico che presenta il sistema del Geulincx. E, in questo, io non saprei che giudizio dare di un Dio che, pur operando tutto in noi, sicchè noi non possiamo in nessun modo considerarci liberi, tuttavia ci dà l'illusione di questa libertà e ci fa sentire e giudicare buoni e cattivi, a seconda del conformarci a una legge che è poi indipendente del tutto dal nostro reale destino. Il cosiddetto cattivo farà certe azioni che realmente non opera lui, ma Dio; in sè esse non sono nè buone nè cattive; perchè Dio, si potrebbe osservare, benchè sembri irriverente, si divertirebbe a porre in questo povero uomo l'illusione della libertà e dell'autonomia, e gli scrupoli conseguenti pel non essersi confermato alla legge della ragione? E a che scopo conformarsi ad essa, se questa conformazione non altera l'ineluttabile opera di Dio? E potrebbe questa conformazione essere possibile, se Dio non la volesse e operasse nell'uomo? Questo Dio è veramente assolutamente tirannico, come il Dio del Calvinismo.

Tuttavia in questi problemi era impossibile che non cozzasse il pensiero del Geulincx, come vi cozzerà sempre ogni filosofia che faccia di Dio, intellettualisticamente concepito, l'unica sostanza e l'unica causa. Ed il Geulincx ha fatto quello stesso che tutti i filosofi razionalisti fanno: ha presupposto la nostra libertà, e il bene e il male, come si rivelano nella nostra concreta esperienza, ha cancellato dichiarandoli soggettive nostre denominazioni che in realtà non hanno alcuna consistenza. Ma il valore dell'*Etica* del Geulincx non è misurabile dalla posizione assunta da lui verso questi problemi della libertà e del bene e del male: sta nell'aver posto nella ragione l'imperativo morale, un comando che si esercita senza alcuna interposta condizione; nell'aver definita la virtù come un fermo proposito di fare ciò che la ragione comanda e nell'aver considerato il valore morale non delle azioni che, in quanto sono manifestazioni esterne, non sono in potere nostro, ma delle scaturigini intime del volere, del segreto delle intenzioni. In ciò egli si pone come un precursore del Kant.

Ma la legge morale universale, secondo il Kant, prescinde da ogni oggetto e da ogni determinato contenuto: « Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere come norma

di una legislazione universale »; secondo il Geulincx, invece, dato che la virtù è fermo proposito di fare ciò che la ragione comanda, bisogna vedere in concreto, particolarmente ciò che la ragione comanda: di qui nasce in lui il criterio delle differenti virtù, le cardinali e le particolari, o piuttosto dei doveri od « officia » (1).

In sè considerata la virtù è indivisibile (2) ed eguale (3) e quindi una e semplice (4), perchè le sue proprietà sono inseparabili le une dalle altre e tutte della stessa importanza: ma poi, chè si possono i suoi aspetti considerare separatamente, ci sono per noi differenti virtù.

Le virtù fondamentali sono quelle proprietà emananti immediatamente dalla virtù in sè presa e che non si riferiscono ad alcuna particolare, esterna circostanza (5). Virtù particolari sono, per esempio, la temperanza che specificamente si riferisce alle cose favorevoli, la fortezza che si riferisce alle cose avverse, la pietà, « pietas » che si riferisce a Dio, la giustizia civile che si riferisce ad altri uomini (6). Ma le virtù o doveri cardinali, sono essenziali alla virtù assolutamente presa; e mentre pei filosofi antichi, da Socrate agli Stoici, erano, in genere, la giustizia, la fortezza, la prudenza e la temperanza, pel Geulincx sono la diligenza, l'obbedienza, la giustizia e principalmente l'umiltà. Egli rigetta la prudenza, che per lui non è una virtù, ma un « fructus virtutis » (7); e la fortezza e la temperanza, perchè gli sembra che, singolarmente prese, non possano avere un'applicazione generale: e, per esempio, nelle avversità la temperanza

(1) Nella trattazione dell'*Etica* del Geulincx, dubbi ed obiezioni son fatte esprimere da un immaginario interlocutore, dal nome Philaretus. Nelle note (*Op.*, vol. III, p. 179) è detto che « Philaretus est persona ficta, amans quidem virtutem (ut nomen eius sonat), sed cum zelo indiscreto ». Già si disse che collo pseudonimo di Philaretus, Cornelio Bontekoe pubblicò postuma l'*Etica* del Geulincx in sei trattati, di cui però l'ultimo non è finito (reliqua desiderantur).

(2) *Op.*, vol. III, p. 69 « Virtus individua ».

(3) *Ibidem*, p. 71: « Virtus acquabilis, id est, Virtutes omnes inter se sunt aequales ».

(4) *Ibidem*, p. 72: « Virtus una atque simplex ».

(5) *Ibidem*, p. 17.

(6) *Ibidem*, p. 174.

(7) *Ibidem*, p. 6.

non è applicabile, come nella prosperità la fortezza non è più una virtù (egli dice: « Ambigitur de fortitudine et temperantia ») (1); e delle classiche virtù cardinali accoglie solo la giustizia.

Delle virtù fondamentali, che scaturiscono direttamente dal concetto di virtù, che è proposito fermo di fare ciò che la ragione comanda, la prima è la diligenza. Se difatti la virtù è amore della ragione, essa non è possibile senza che si presti ogni attenzione, senza un'adesione di tutta l'anima al dettame di essa. Bisognerà, dunque familiarizzarsi con la ragione perchè dalla consuetudine ci venga la facilità di raggiungerla anche là dove più sembra sfuggire all'acume della nostra intelligenza. Perciò, secondo il Geulincx, fin dalla prima età ai giovinetti bisognerà insegnare principalmente matematica e geometria, dove la ragione e la dimostrazione hanno solo valore: questa sarà la preparazione migliore all'etica e farà raggiungere la vera sapienza o prudenza, che è una retta percezione di ciò che la ragione detta (2). Ma per familiarizzarsi colla ragione, sono necessarie l'«Aversio» e la «Conversio», di cui la prima è un distacco da tutte le cose esteriori e sensibili da cui la mente può essere distratta; la seconda un ripiegarsi della mente su sè stessa; perchè, se anche la ragione ci colpisce talvolta l'udito o gli occhi attraverso le parole o gli scritti dei sapienti, tuttavia, in genere, dall'esterno solo distrazioni possono aversi; e la vera ragione, bisogna attingerla nel segreto di sè medesimi, dove costituisce quasi la pietra di paragone sulla quale ogni cosa dev'essere saggiata. Difatti, nulla c'è che sia tanto grande o sublime o santo che non si possa sottoporre all'esame della ragione (3); e se anche ci sono, in verità, cose che sorpassano la nostra comprensione, come i misteri della Divinità o il modo come Dio operi, tuttavia la ragione ci fa comprendere che esse sono incomprensibili. La coscienza del valore della ragione umana, che è il massimo dono che Dio ci abbia fatto, appare qui come si vede, senza falsa modestia, anche se si sia costretti a riconoscere che non dovunque la ragione può penetrare.

(1) Ibidem.

(2) Ibidem, p. 19.

(3) Ibidem, p. 18.

Oltre la diligenza, e cioè la familiarità con la ragione, la virtù esige l'obbedienza: ed è questa la seconda virtù cardinale che è inseparabile dalla diligenza. L'amore della ragione porta alla diligenza e questa all'apprendimento di ciò che la ragione comanda, al che si obbedirà per quello stesso amore della ragione che ha spinto alla diligenza (1). Ma quest'obbedienza, secondo il Geulincx, non ha nulla di comune con quella dovuta alle leggi umane, ai costumi e alle consuetudini, che possono anche avere un esterno peso di tradizione e una forza che si faccia obbedire, ma nessuna attinenza hanno con la morale (2): sicchè il Geulincx ha giustamente visto la differenza tra la morale e il diritto nel fatto che questo impone un obbligo dall'esterno, mentre quella l'impone dall'interno e, secondo il Geulincx, non può considerarsi imposizione, ma costituisce la vera libertà. Egli si trova così a combattere l'opinione di Aristotele che, come si sa, riteneva che « pur essendo medesimo il bene dell'individuo e quello della città, tuttavia ottenere e conservare il bene della città è cosa più grande e più perfetta » (3), e, in altri termini, poneva la politica al disopra dell'etica e faceva dell'uomo un essere morale solo in quanto vivente nella società. Il Geulincx non risparmia parole aspre ad Aristotele per non aver questi visto la distinzione tra la vera etica, esigenza razionale, universale, e la mutevolezza dei fatti, degli accadimenti della politica, dai quali si potrà trarre qualche norma, sì ma contingente e frutto d'esperienza, e non eterna come la legge morale. Aristotele in ciò si mostra, secondo il Geulincx, un filosofo popolare che, con le sue definizioni adattandosi ad opinioni del volgo, tratta delle cose morali con superficialità e senza finezza (4). Secondo il Geulincx, come frutto della diligenza è la sapienza, così frutto dell'obbedienza è la libertà (5): l'obbedienza alla ragione procura una forma superiore di libertà. «Nemini enim servit qui rationi servit, sed liberrimus est hoc ipso:

(1) Ibidem, p. 21.

(2) Ibidem, p. 22.

(3) Aristotele, *Etica Nicomachea*, L. I^o, cap II, 8 (Trad. Carlini, pag. 30).

(4) *Op. Geul.*, vol. III, p. 221.

(5) Ibidem, p. 23.

facit quod vult, quod non vult non facit et tantum facit ac non facit quantum ipse constituit, non citra, non ultra ne latum unquam quidam (in quo sane constituit summa libertas) » (1). È questa la stessa libertà di tutti i filosofi razionalisti del secolo del Geulincx, che trova riscontro specialmente nello stoicismo di Seneca e di Epitteto. Il Geulincx ritiene che un uomo anche ridotto a una vera schiavitù (come fu il caso, per esempio, di Epitteto) non perde la sua libertà, che non dipende dalle contingenze esterne, ma è un intimo accordo dello spirito tra la volontà e le prescrizioni della ragione: un tiranno costringerà un uomo ai più servili uffici? Quest'uomo, se è libero veramente, obbedirà, non perchè il tiranno vuole, ma perchè egli vuole, in quanto la ragione gli detta che, date le circostanze, le cose che gli sono comandate debbono essere da lui fatte.

La terza virtù cardinale è la giustizia, che consiste nell'eguire gli ordini della ragione nelle proporzioni giuste: senza fare nè più nè meno di quel che essa comanda (2). Sue operazioni essenziali sono la *puritas* e la *perfectio*, di cui la prima taglia ciò che è di troppo e rappresenta quasi la mano destra, armata di spada, della Dea Giustizia; e la seconda aggiunge quel che manca ed è paragonabile alla mano munita di stadera (3). È la virtù che fa mantenere il giusto mezzo tra il vizio per eccesso e il vizio per difetto: e che rende completamente pura l'obbedienza alla ragione, perchè non è vera obbedienza, come s'è detto, quella in cui ci sia più o meno di quel che la ragione prescriva. Frutto di questa virtù è pel Geulincx la « *Satietas* » che è la soddisfazione che ci procura il senso di aver raggiunta la misura giusta. Si potrebbe qui, tuttavia, osservare che questa virtù della giustizia sia già inclusa in quella della diligenza: perchè, quando si sia fatto dopo aver contratto familiarità con la ragione, un veramente diligente esame di ciò che essa prescrive, direttamente scaturisce che nell'attuazione non si possa accogliere più o meno di quel che essa prescrive: e, in generale, sembra che la giustizia sia stata accolta dal Geu-

(1) Ibidem.
(2) Ibidem, p. 24.
(3) Ibidem, p. 25.

linx per mantenere il parallelismo numerico colle quattro classiche virtù cardinali.

Quarta ed ultima, ma prima per importanza, è la virtù dell'umiltà (1), di cui, come si è detto, parti essenziali sono l'« *inspectio sui* » e la « *despectio sui* », e che consiste non in un disprezzo positivo di sè, come per esempio, l'avvilirsi, l'infamarsi o il flagellarsi, che costituirebbero piuttosto una somma demenza (anzi la virtù non proibisce all'uomo di ricercare anche ciò che a lui può essere vantaggioso per il corpo o per lo spirito, bensì esige che questo si faccia non per impulso del piacere, ma per obbedienza alla ragione che ordina anche di curare il corpo e di far riposare talvolta lo spirito troppo teso) (2), ma consiste in un disprezzo negativo e cioè un oblio di sè, un superamento dell'egoismo o *philautia*, un affidarsi a Dio in ciò che non dipende da noi, e cioè in tutto ciò che è esterno, in cui si esercita l'ineffabile opera divina. L'umiltà è il comando immediato della ragione, che scaturisce direttamente dalla funzione od « *officium exhibendi* » di questa: ed è perciò la prima virtù. Infatti, il dovere nostro in morale è direttamente suggerito, come si è detto, dall'analisi che la ragione fa del mistero che sempre ci circonda e della stessa miracolosità della nostra condizione umana, analisi che, avendo per suo risultato la coscienza dell'esser noi solo contemplatori di questo mondo, spettacolo che ci si presenta per divina bontà, e del non poter noi partecipare al suo prodursi, immediatamente ci suggerisce il nostro obbligo dell'umiltà, che secondo il Geulincx, può compendiarsi nell'assioma: « *ubi nihil vales, ibi nihil velis* ». Nulla, infatti, io, uomo, posso nei riguardi del mio nascere, del mio vivere, del mio morire (3), nulla nei riguardi di una felicità, che, se posta nelle mutevoli cose del mondo sulle quali « *nihil juris habeo* », non può essere duratura nè chiamarsi tale; sicchè a me in proprio non appartiene il preoccuparmi della felicità, della beatitudine, del piacere mio, ma l'occuparmi solo del mio dovere e dei miei obblighi.

(1) Ibidem, p. 28.
(2) Ibidem, p. 29.
(3) Ibidem, p. 37.

Prima di accennare alle sette Obbligazioni (tante sono pel Geulincx) derivanti dall'umiltà, occorre rilevare, a riguardo di questa, una differenza tra l'Etica del Geulincx e quella dello Spinoza. Il processo della conoscenza, che è processo di purificazione morale, per quest'ultimo, attinge il culmine nell'amore intellettuale di Dio, che è, in fondo, un'intuizione e cioè un termine extra-razionale: nel sapere che un'unica sostanza, Dio, è la vera realtà, il desiderio di tutti gli altri beni svanisce ed appare evidente che noi del Pensiero Divino siamo soltanto dei modi: in tal senso può considerarsi che, come si è notato, lo Spinoza si accordi col Geulincx nel rinnegare ogni individualismo ed assegnare all'uomo una posizione non preminente nell'infinita realtà. Una tale interpretazione si presenta logica a chi consideri la struttura metafisica del sistema spinoziano, e anche lo Pflaiderer, studioso del Geulincx (1), notava che lo Spinoza richiama l'uomo alla modestia nell'ufficio di modo della sostanza infinita, alla stessa maniera che la coscienza di essere semplicemente un modo è espresso dal Geulincx mediante la sua virtù cardinale dell'umiltà. Ma (in ciò consiste la differenza), attuandosi la conversione del pensiero dello Spinoza al concetto che « Suum esse conservare summum est », il quale è fondamento, per lui, del concetto di virtù, egli nel considerare l'umiltà dichiara che essa non è una virtù. La proposizione 53^a della parte IV dell'*Etica* dice, infatti, che « l'umiltà non è una virtù ossia non deriva dalla ragione », perchè, secondo lui, la ragione, essendo una potenza, l'uomo nel contemplare sè stesso in quanto essere razionale, non ha da umiliarsi; sicchè l'umiltà è per lo Spinoza una passiva affezione, una tristezza, uno stato depressivo dell'anima.

Procedendo oltre, come si è detto, l'applicazione pratica dell'umiltà consiste in sette « Obbligazioni », riguardanti la nascita, la vita, la morte. Primo dovere è di staccarci dalla vita non riluttanti, ma rassegnati, quando Dio ci chiamerà di fra i vivi (2): nessun indugio all'effettuarsi del volere divino potrebbe

(1) Ed. Pflaiderer, *Arnold Geulincx als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik*.

(2) *Op. Geul.*, vol. III, p. 37.

procurare un nostro rimpianto della vita. Ma se non si deve desiderare di differire l'ultima ora, neppure si deve desiderare di affrettarla (1). Il Geulincx vede nel favore dagli stoici accordato al suicidio l'impedimento maggiore al poter credere che essi abbiano potuto conoscere la vera virtù: « totam viam virtutis ignoraverunt » (2); e, mentre la libertà è obbedienza alla ragione, essi furono traviati da un falso concetto della libertà fatta simile a « licentiae et indomitae libidini ». Del resto, il Geulincx ritiene, basandosi sui principii della sua filosofia occasionalistica, impossibile il suicidio: perchè l'azione, il movimento, non possono essere prodotti da noi, solo Dio è causa della nostra morte, anche quando crediamo di darcela spontaneamente (3). L'uomo non può nè uccidere nè uccidersi: autore del movimento è solo Dio. La conseguenza è certamente logica e coerente colle premesse metafisiche; e all'inevitabile conclusione che Dio, dunque, sarebbe autore del male il Geulincx oppone che il male è una denotazione di noi esseri finiti, dai punti di vista relativi, mentre in Dio non esiste, e tale non è la morte di un uomo, il distacco dell'anima dal corpo, anche se procurato mediante il suicidio. Ma con ciò il Geulincx non riesce a spiegare il sorgere di questo male, di questo punto di vista relativo, come impossibile gli riuscirebbe spiegare il sorgere del finito e del contingente nell'assoluta ed eterna necessità di Dio.

La terza obbligazione (4) deriva dalla seconda: se non dobbiamo procurare la morte, dobbiamo cercare di mantenere la vita, e quindi curare il corpo col cibarci, col riposo, colla varietà delle funzioni ecc.; sempre tutto ciò volendo non per il piacere, ma perchè la ragione ci avverte che se Dio ci ha messi in questo mondo, dobbiamo volere quegli atti che ci permettono di eseguire i nostri doveri. Tra questi il Geulincx include anche l'« obligatio generandi » che è « speciem suam nutrire et sustinere ». Bisognerà ancora scegliere un impiego che ci faccia

(1) Ibidem, p. 38.

(2) Ibidem, p. 41.

(3) Ibidem, p. 31.

(4) Ibidem, p. 44.

vivere (Quarta Obligatio) (1), avendo nella scelta come guida la ragione, che terrà conto, in ciascuno, delle sue attitudini e possibilità, sicchè se, per esempio, io sono di corpo robusto e d'ingegno ottuso, « inter fabros et baiulos merebo »; se di un certo ingegno, ma debole fisicamente, « sartor ero vel ludi magister »; se di mente sublime e perspicace, filosofo; se, oltre di ciò, ho magnanimo, costante, inconcusso l'animo, potrò aspirare ad essere uomo di Stato. Nella via, da ciascuno presa, bisognerà mantenersi con perseveranza, affrontando di buon animo tutte le difficoltà senza lasciarla se non per gravi ragioni: non importa che dei competitori intralceranno il cammino, o che, malgrado gli sforzi, non si raggiungeranno lusinghieri successi, favori mondani: dobbiamo interessarci solo del nostro dovere, e Dio conosce le intenzioni nostre, se son buone; e il successo non conta. Dobbiamo resistere con rassegnazione ai mali della vita, molto sopportare, molto agire (multa pati, multa facere) (2), non farci sommergere dal dolore delle calamità, ma accogliere queste come prove che Dio ci assegna.

L'esperienza dolorosa che della vita ebbe a fare il Geulincx, come facemmo notare, ha il suo riflesso qui, in queste obbligazioni: e tutta la tinta grigia e rassegnata che quest'etica porta, non solo è conseguenza logica dei presupposti della metafisica, ma rispecchia il colore dell'animo del Geulincx, le cui esperienze di vita (di lui, in quanto uomo), si son trovate d'accordo coi logici sviluppi del suo pensiero. E come egli non si lasciò dai mali abbattere nella vita, così la sua Etica non porta a un quietismo passivo, ma esige il « multa facere », esige alacre e animoso il volere, nella rassegnazione una superiore forza d'animo e, infine, un ottimismo, che nonostante tutti i mali, pregia il dono della vita che Dio ci ha fatto. La sesta (3) e la settima (4) Obbligazione consigliano, infatti, di lasciar riposare lo spirito di tanto in tanto, di scacciare l'umor nero con la distrazione, perchè l'arco dell'animo possa essere più teso dopo che sia stato rallentato, e di essere soddisfatti della vita, senza

- (1) Ibidem, p. 48.
- (2) Ibidem, p. 50.
- (3) Ibidem, p. 51.
- (4) Ibidem, p. 54.

maledire la nostra nascita. I mali nostri potrebbero anche essere la conseguenza del peccato del primo padre (1), inquinante la natura umana di generazione in generazione. Forse potrebbe aver ragione Platone che ritenne un'espiazione la nostra prigionia nei vincoli del corpo. Ma, in verità, i mali non esistono per chi è veramente umile e tutto si abbandona a Dio; essi esistono solo per coloro che nella vita si son posto il falso ideale del raggiungimento della felicità e pensano esclusivamente al piacere, senza curarsi di ciò che la ragione comanda.

Poichè l'uomo deve obbedire solo alla ragione, non deve farsi trascinare dalle passioni (2). Le passioni però, in sè considerate, non sono nemiche della virtù, perchè sono parti integranti della nostra umana condizione. Tra esse e i sensi poca è la diversità: ambedue sono modi della coscienza, della « res cogitans », ambedue ci provengono pel tramite del corpo, in modo ineffabile, per opera di Dio; la differenza sta nel fatto che, mentre attribuiamo alle cose esterne le percezioni dei sensi, attribuiamo invece a noi stessi le percezioni che sono a fondamento delle passioni. Allo stesso modo, dunque, come sarebbe impossibile prescindere dalla vita dei sensi, è assurdo credere che le passioni si possano estirpare violentemente, come credono gli Stoici ed i Cinici (3). In ciò il Geulincx è d'accordo col Descartes e collo Spinoza. Ma il male, moralmente inteso, non consiste nelle passioni, bensì nell'adesione (4) della volontà a queste, nell'agire, non già con passione, ma per passione. Per conseguenza il Geulincx distingue tre gradi di vita morale: 1°) la « Vita vulgi » (5) che agisce per passione, e tale è da considerare anche il cosiddetto scrupolo, la coscienza, il rimorso, che commuovono, possono trattenere dal fare il male, ma possono anche facilmente omettersi (6); 2°) la « Vita philosophica » (7) (e il Geulincx ha di mira Stoici e Cinici), che

- (1) Ibidem, p. 56.
- (2) Ibidem, p. 104.
- (3) Ibidem, p. 108.
- (4) Ibidem, p. 105.
- (5) Ibidem, p. 106.
- (6) Ibidem, p. 107.
- (7) Ibidem, p. 108.

insegna ad agire contro passione, con un ascetismo inutile che la ragione condanna; 3°) la « Vita Christiana » (1), che agisce nè per la passione, nè contro, ma « praeter passionem »; sia che ci sia, sia che non ci sia la passione, agisce secondo la ragione comanda. Appunto questa è la forma più alta di vita morale e veramente filosofica, secondo il Geulincx; e per lui le passioni non entrano, a propriamente parlare, nel dominio dell'etica (2), perchè in sè non sono nè buone nè cattive, anzi, se teniamo presente che sono una parte della nostra umana condizione, che è opera di Dio, esse son buone: son buone naturalmente, come il vedere e l'udire e non sono loro applicabili le categorie dei valori morali.

Il dominio dell'etica è nella più profonda intimità dello spirito, dov'è la fonte del volere, nel segreto delle intenzioni (3): e qui si trovano il bene e il male morale. Il bene è un'adesione immediata al comando della ragione, il male un'infrazione ad essa, un risolversi a volere qualcosa quando la ragione comanda altrimenti: sicchè le passioni non sono veramente nemiche della virtù, ma tale è l'ostinazione, il persistere a seguire una falsa strada, quello, insomma, che il Geulincx chiama il diavolo (4). Il diavolo esercita principalmente il suo ufficio, e, fuor di metafora, l'ostinazione si presenta più persistente nella ricerca che gli uomini fanno della felicità. Ma la felicità, insieme con tutta la nostra condizione umana, dalla nascita alla morte, non dipende da noi: ombra è la felicità, che sfugge a chi l'insegue, e vien dietro a chi non la cerca (5). E le preoccupazioni, il male e il peccato, hanno la loro radice in questo falso ideale del benessere da cui gli uomini si lasciano guidare, dimentichi che la norma del volere è solo la ragione e che non dobbiamo occuparci della felicità, ma del dovere. La felicità potrà essere conseguenza della nostra moralità, ma non dev'essere la determinazione della nostra volontà: sarà non il fine per cui si agisce,

(1) Ibidem, p. 110.

(2) Ibidem, p. 105.

(3) Ibidem, p. 136.

(4) Ibidem, p. 116.

(5) Ibidem, p. 58.

ma la conseguenza accidentale dell'azione: « finis operis » e non « finis operantis » (1). Non già che bisogna rinunciare al mondo e alla vita (2), chiudendosi in un isolato e sterile ascetismo, ma il movente della nostra azione dev'essere il comando della ragione: il dovere per il dovere: mai faremo qualche cosa perchè ci piace di farlo. Il Geulincx ha perseguitato anche l'amor proprio nascosto sotto la forma religiosa (3): se si ricerca la virtù per ottenere quella pace interna, quella sicurezza e quei gaudî che essa sempre apporta, non si agisce virtuosamente, e tanto meno se la si ricerca sperando nei gaudî di un'altra vita immortale. Quei beati sentimenti che procura la « pietas » debbono essere conseguenza, e non causa della moralità.

Il mio compito di esporre i punti principali dell'Etica del Geulincx, è terminato. Come si vede, le esperienze dell'uomo, la cui vita non raggiunse i successi che forse allettavano le prime ambizioni della sua giovinezza, e le esperienze del pensatore che si era venuto formando nell'ambito del razionalismo, confluirono a creare un ideale etico dell'uomo che vive assolutamente secondo ragione, chiuso nell'intimità della sua coscienza, in quel segreto dove solo Dio può vedere il valore delle intenzioni. Delle cose del mondo bisogna servirsi, ma non fruirne; così, secondo la Bibbia dice, compete a chi in questa vita è di passaggio, e così è doveroso, secondo la filosofia del Geulincx, per chi, illuminato dalla ragione, sa che la nostra condizione umana è un'ineffabile opera di Dio, e che su tutto ciò che è esterno all'intimo nostro essere, nessun diritto possiamo noi arrogarci. È un'etica però che non inculca il passivo quietismo o la rinuncia: la vita, bisogna pur viverla e attivamente; solo che il piacere non dev'essere il nostro scopo, e tutto dev'essere fatto perchè e per quanto la ragione comanda: sicchè è falso quel che è stato asserito, che « l'ideale etico del Geulincx sia una fuga dal mondo e uno sprofondarsi nella meditazione pura » (4). È bensì vero, peraltro, che essa inculca a

(1) Ibidem, p. 92.

(2) Ibidem, p. 62.

(3) Ibidem, p. 62.

(4) Windelband, *Storia della filosofia moderna*, Firenze, Vallecchi, vol. I., p. 208.

non lasciarsi dererminare da quelle ragioni del cuore di cui parlava il Pascal e che, per conseguenza, non conosce il valore della carità e dell'amore, e relega finanche lo scrupolo, il rimorso, in genere quella che comunemente si chiama coscienza morale, fra le passioni. Siccome fondamentalmente tutta la sua filosofia nega ogni valore all'esperienza, così anche nell'etica non riconosce alcun motivo empirico, quei sentimenti che, presentandosi nella concreta vita dell'anima, come soddisfazione, ripugnanza, rimorso ecc., costituiscono la base della creazione di ideali di vita sempre migliori e superiori, che l'umanità fa nel corso della sua storia. È un'etica non di affermazione di individualismo e di potenza, ma di rassegnazione e di umiltà. Il Geulincx non ha saputo indulgere ai tempi, adulare i sentimenti di orgoglio che forse erano legittimi in quell'ormai libera Olanda che aveva raggiunto l'apogeo della sua potenza e della sua gloria: a differenza dello Spinoza che, come nota lo Pflleiderer (1), nonostante le premesse metafisiche che obbligavano alla rinuncia e all'umiltà, propugnò un concetto di virtù intesa come potenza: egli dice infatti: « la virtù è la stessa potenza umana » (2). Per lo Spinoza la beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa (3); pel Geulincx invece la virtù è il supremo valore anteriore a tutte le beatitudini. In ciò la sua *Etica* si diversifica anche dalle idee del Malebranche che nel suo *Trattato di morale* affermò che « l'homme ne peut être excité à cet amour (de Dieu) que par l'amour naturel et invincible qu'il a pour le bonheur » (4). La moralità è pel Geulincx un'esigenza della ragione, una legge che anche secondo il Kant « umilia inflessibilmente ogni uomo che paragoni con essa la tendenza sensibile della sua natura ». Il Geulincx ed il Kant ritengono che il dovere per il dovere dev'essere la determinazione unica della volontà e ogni motivo empirico è da escludersi. Pel Geulincx: « Virtus est in proposito animi seu in intentione » (5). Pel Geulincx l'uomo veramente morale, tutto guidato dalla ra-

(1) Pflleiderer, *Arnold Geulincx*, ecc.

(2) Spinoza, *Etica*, Parte IV, Prop. XX.

(3) Ibidem, Parte V, Prop. XLII.

(4) Malebranche, *Traité de la morale*, Tom. I, ch. VIII.

(5) *Op. Geul.*, vol. III, p. 136.

gione, ha superato le necessità della sua natura finita, e, sempre per quanto è possibile a lui, è vicino alla Divinità: « videbit qui volet, rationem esse veram imaginem divinitatis cui cum probe conformamur animo et mente, jam bene rationales, jam boni homines, et, quantum nobis datum est, divi sumus » (1). E a me non sembra arbitrario paragonare questo pensiero a quello del Kant, il quale ritiene che l'uomo, essere limitato, atomo dell'universo, appunto mercè la legge morale si rappresenta in un mondo invisibile, noumenico, direi divino, in cui tutti i legami della causalità fisica sono spezzati.

(1) *Op.*, vol. I, p. 443.

CAPITOLO IX.

Conclusione.

Ormai siamo giunti al termine del nostro lavoro e ci sono note tutte le parti principali della filosofia del Geulincx. L'esposizione particolareggiata di questa è servita a confermare il giudizio dell'importanza di questo pensatore, già espresso, più sopra, quando abbiamo posto a raffronto il suo pensiero con quello del Descartes. È ben raro, quando sorgono sull'orizzonte della storia preminenti e luminose figure, che i seguaci o satelliti riescano a brillare di luce propria; ma appunto il Geulincx spingendo i principii cartesiani con logica rigorosa fino alle estreme conseguenze, ripensando il cartesianismo, ha raggiunto un'originalità che non può farlo confondere tra gli epigoni oscuri della scuola.

La vivacità del suo ingegno, fin dal primo ingresso all'Università di Lovanio, lo rese diffidente verso l'aristotelismo che perpetuava nelle scuole una tradizione che il progresso filosofico e scientifico aveva ormai superata; e lo dispose ad interessarsi delle correnti nuove di pensiero. Il rinnovamento metodologico e scientifico fu propugnato vivacemente da lui nelle *Quaestiones quodlibeticae*, dove contro i vieti ordinamenti pedagogici è interessante trovare opposto un ideale tipo di Università tutt'affatto moderna, che non insegni una scienza libresca, ma di cui siano validi strumenti per leggere nel libro della natura i telescopi, gli alambicchi, i fornelli, le storte e altri oggetti simili, dove

« la natura (1) ha voluto accumulare le sue meraviglie ». Non solo Cartesio, ma anche Bacone lo avviarono verso una tal forma di realismo pedagogico, inteso in senso lato. Ma a quell'epoca, 1652, il Geulincx, come si suol dire, non aveva ancora ritrovato sè stesso: e si rivolse poi ad approfondire i problemi veramente filosofici che scaturivano dalla dottrina del Descartes presa in generale.

Dal nucleo vitale del sistema cartesiano egli trasse il principio che sia impossibile agire, produrre, causare a chi non sa come queste cose si operino; e in tal modo accentuò il dualismo cartesiano fra *res cogitans* e *res extensa*, perchè non solo dichiarava incomprendibile, ma negava che si potesse praticamente attuare, mediante la volontà, quel rapporto fra le due sostanze, che, nella nostra umana e concreta esperienza, ci si rivelano tuttavia indissolubilmente unite. La vita dello spirito è così tutta ridotta al pensiero cosciente, e sfugge al Geulincx, come allo stesso Descartes e, in genere, ai razionalisti quella verità riconosciuta poi da Davide Hume, che cioè lo spirito non è riducibile all'astratto pensiero.

Però il Geulincx non trae alcuna conseguenza orgogliosa circa il valore della conoscenza umana. L'impossibilità dello spirito umano di esser causa, di produrre efficacemente, d'intervenire nella serie della causalità fisica deriva non solo dal fatto che il pensiero nulla ha di esteso, e l'estensione è priva del tutto di conoscenza; ma anche, e più dalla considerazione che la conoscenza umana è inadeguata e imperfetta, conosce le cose secondo « le specie », siano esse specie sensibili, siano intellettuali, ma non già nel loro intimo essere. Una tale conoscenza perfettissima, ideale, appartiene a Dio solo nel cui infinito Pensiero di tutte le cose sono le essenze che la sua altrettanto infinita Volontà attua e produce.

Egli perciò è spinto a formulare una dottrina metafisica che può considerarsi come la proiezione di quel principio: « impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat »: difatti Dio regna assolutamente, Egli tutto opera, perchè tutto sa; e gli spiriti finiti sono modi di quel Pensiero infinito che è Dio, come

(1) Op., vol. I, p. 43.

i corpi particolari sono modi del corpo in sè e cioè dell'estensione. Dio è la causa dei movimenti, per così dire, dello spirito come dei movimenti della materia: Egli fa corrispondere a certi movimenti certe sensazioni e, viceversa, a certe tendenze o volizioni certi movimenti. Ma, in Dio, nella sua essenza, non è la materia; e in verità non si comprende come l'Assoluto Essere possa agire su qualche cosa che non sia in esso già compresa: come ci possa essere accanto all'essere un non essere. E il Geulincx dichiara appunto ineffabile il modo di operare di Dio, superiore alla nostra facoltà di comprendere. Il non aver posto in Dio la materia, trattiene il Geulincx dal farlo pervenire all'assoluto panteismo spinoziano; ma forse egli comprendeva (a parte il fatto che ciò che è imperfetto, perchè privo di spiritualità, non può essere in Dio che è un sommo spirito), che, anche posta in Dio la materia, il corrispondere di essa allo spirito non viene affatto reso più chiaro, e sempre è necessario presupporlo dommaticamente. La materia era veramente per Geulincx un tormento, qualche cosa d'ingombrante e d'impacciante, tolta la quale, se fosse stato possibile, tutto egli avrebbe potuto spiegare con un panteismo spiritualistico, simile a quello del Malebranche.

E, difatti, avendo il Geulincx considerato la materia quasi un non essere, resta come unica realtà Dio e noi, modi di Esso: sicchè può dirsi che le vere realtà siano veramente una Assoluta e una contingente e finita, Dio e noi; e perciò il Geulincx non è solo il precursore dello Spinoza, ma anche del Malebranche. Come questo, egli ha posto in Dio le essenze di tutte le verità necessarie, e le stesse cose conosciute empiricamente, lo spettacolo del mondo, da Dio solo può esserci mostrato in modo ineffabile. Infine egli può, come appare dal paragone dei due orologi che si corrispondono nel segnare la medesima ora per essere stati preliminarmente accordati, considerarsi anche precursore dell'armonia prestabilita dal Leibnitz. Per concludere, a parte il fatto che essendo le sue opere non tutte pubblicate da lui, di cui nessun manoscritto è rimasto, ma raccolte ed edite, per lo più di su appunti scolastici, da discepoli o ammiratori, non si potrebbe presumere di avere una perfetta coerenza formale, è da riconoscere che, al fondo stesso del pensiero del

Geulincx, è incertezza e imprecisione: bene è stato detto (1) che egli portò la filosofia cartesiana fino a quel punto in cui, per progredire ancora, avrebbe dovuto scindersi in diversi rami, e che egli ebbe come una visione, anche se non precisa, dello ulteriore progresso della storia della filosofia, di quei sistemi cioè, come quello dello Spinoza, del Malebranche, del Leibnitz, che per tanti punti si riattaccano alla scuola cartesiana. Il suo sistema filosofico ha così nella storia del razionalismo del secolo XVII una funzione importante, sebbene essa sia stata oscurata e dimenticata per l'affermarsi di quei sistemi più solidi e serrati, e più perfetti, ma, come tali, anche più unilaterali.

Ma, in quanto prelude a questi sistemi, è da aspettarsi che quello del Geulincx s'imbatta nelle medesime difficoltà che incontrano i sistemi, cui precorre, nello spiegare i problemi della libertà, della predestinazione, del bene e del male, del sorgere nell'Assoluto e nell'Eterno del relativo e del transeunte: e che analogamente fallisca nella spiegazione del mutuo corrispondersi dello spirito e del corpo. Circa quest'ultimo, infatti, il Geulincx riconosce che è da Dio operato, ma che il modo di operarlo è per noi ineffabile.

Quello che importa porre in rilievo è che egli non ha esitato a fare di Dio veramente un'unica assoluta sostanza ed attribuirgli ogni potere di essere causa, mentre per lui le cause seconde sono interamente passive; egli così mostra di avvertire che il principale difetto del Descartes era nell'equivoca concezione della sostanza, che nasceva dal contrasto, evidente in Cartesio, tra idealismo e realismo. Non già che tale contrasto non si osservi anche nel Geulincx: ma, mentre il Descartes inclinò a concedere più allo spirito umano, al potere della conoscenza chiara e distinta, alla forza della ragione, il Geulincx, invece, concede tutto a Dio e nulla alla creatura, ridotta alla semplice condizione di modo dell'Assoluta Sostanza. La stessa ragione che è la più luminosa grazia che Dio ci abbia concessa, benchè non ci sia nulla di così grande, sublime e santo che non si possa sottomettere al suo esame (2), è tuttavia costretta a ri-

(1) Van der Haeghen, *Geulincx*, pag. 159.

(2) *Op.*, vol. III, p. 16-18.

conoscere che non tutto può essere da lei penetrato e che molta parte della nostra sapienza consiste nell'ignorare. Il senso del valore della ragione umana ha avuto nella metafisica, come notammo, una soluzione negativa dal punto di vista antropologico. E nella proiezione che lo spirito umano opera di certi aspetti dell'esperienza concreta, il Geulincx ha mostrato, così, una coerenza maggiore del Descartes.

Ma una tale coerenza, come si è osservato, gli è stata anche, direi, suggerita dal fatto che per lui ogni rapporto di causalità è assolutamente irrazionale. Il vero problema, difatti, che il Geulincx ha cercato di risolvere non è stato soltanto quello della relazione fra l'anima e il corpo, ma quello più ampio della causalità presa generalmente. Come lo spirito cagionerebbe certi movimenti nella materia? Come questa certe sensazioni nello spirito? Un fatto fisico può produrne un altro? Questi problemi sono dal Geulincx risolti negativamente. La ragione umana non può comprenderli e occorre rimettersi a Dio che queste cose opera ineffabilmente. Ed è naturale quindi che per aver cozzato contro l'irrazionale, il razionalismo operi una conversione verso il misticismo. Doveva scorrere ancora del tempo, nella storia del pensiero, prima che sorgesse il Kant, il quale, quando lo spirito umano urtò contro la medesima irrazionalità del principio di causa attraverso Davide Hume, invece di convertirsi al misticismo, espresse il nuovo punto di vista che lo spirito umano sia costruttore del suo mondo. Ma è anche giusto affermare che per Kant la causalità è attuabile solo attraverso il mondo fenomenico, e cioè l'esperienza, e che egli finisce col dichiarare l'impossibilità di ogni metafisica. Il Geulincx, invece, non fa alcun conto dell'esperienza, non si contenta della conoscenza che si abbia mediante le specie, ma vuol conoscere le essenze delle cose, ed è naturale che il principio di causa che egli vuole applicare fuori del mondo fenomenico gli si riveli irrazionale: e così egli si rimette a Dio che in maniera ineffabile opera ciò che la ragione umana non comprende.

Questa impossibilità di attingere le cose nella loro essenza, è dal Geulincx esplicitamente affermata nella sua critica alla metafisica peripatetica: « Le cose, come siano in sè, non possiamo considerare, e di qui nasce la grande imperfezione nostra;

dobbiamo sempre tenere per fermo che le cose non sono in sè come si apprendono da noi » (1). Difficilmente si potrebbe conciliare quest'affermazione con quell'altra: « Le cose in sè sono quel che sono, cioè spiriti e corpi: res in se sunt quod sunt, nempe mentes vel corpora » (2) e cioè colla possibilità di una metafisica, anche se questa non sia la peripatetica, ma la vera. Il Geulincx ha, direi, implicitamente avvertito che la metafisica è un punto morto della sua filosofia, o piuttosto direi, ammettendo la pensabilità delle cose in sè, ma non la loro conoscenza, intuito quella distinzione che il Kant farà tra *Vernunft* e *Verstand*. Anche per Kant le cose in sè non sono conoscibili. Ma non solo questo ci riporta col pensiero al Kant, ma principalmente l'*Etica* del Geulincx che fa dell'uomo un essere quasi divino, quando l'intimo suo volere sia regolato dalla norma della ragione: mentre l'ufficio di questa risulta negativo da un punto di vista teoretico, nell'« exhibere », dice il Geulincx, nell'etica il suo ufficio è positivo, e l'etica è il regno quasi in cui si esercita il suo dominio, che procura al volere umano la vera libertà.

Sia che noi consideriamo il Geulincx in rapporto ai filosofi suoi contemporanei, o più vicini a lui vissuti spiritualmente, sia che ne consideriamo l'antiveggenza del criticismo, in cui doveva sboccare, dopo una complicata evoluzione il razionalismo cartesiano, la figura del Geulincx ci appare davvero come quella di un pensatore eminente. Ci sono nel suo pensiero germi fecondi per l'ulteriore sviluppo della storia della filosofia: e questo è il segno certo della vitalità di un pensatore.

(1) *Op.*, vol. II, p. 200-201.

(2) *Ibidem*, pag. 215.

ERRATA

CORRIGE

Pag.	1	nota	—	Beaus-Arts	Beaux-Arts
»	»	»	—	Werks	Werke
»	»	»	—	Bd. I	Bd. IV
»	»	»	33	manutentiae	manutenentiae
»	8	»	16	»	»
»	10	»	27	Accademiam	Academiam
»	11	»	7	Boullier	Bouillier
»	12	»	8	prescrivere	proscrivere
»	16	»	6	Heydanus	Heydanus
»	»	»	14	Haydanus	»
»	»	»	—	professione	protezione
»	22	»	»	Cremer	Cramer
»	26	»	»	Leibnitz; Verh.	Leibnitz' Verh.
»	28	riga	7	1921-22	1920-21
»	»	»	9	In Francia	Nel Belgio
»	»	»	12	Tourbillon nel 1912	Tourbillon, in Francia, nel 1912
»	»	»	3	eterno	esterno
»	45	»	9	insigna	insignia
»	»	nota	»	rayicere	rejjcere
»	»	»	»	immaginem	imagine
»	49	»	»	Gerhaerd	Gehardt
»	50	riga	7	modo	mondo
»	51	nota	»	vivunto	vivunt
»	55	riga	25	prevenirvi	pervenirvi
»	»	»	32	statum considerationem	statum et certam considerationem
»	59	»	30	questi	questo
»	60	»	12	inconsulto meo	inconsulto me
»	61	»	21	in quiete, e non	in quiete, sicchè la quiete e non
»	»	»	29	l'assieme	l'azione
»	»	nota	»	P. IX	P. IV
»	62	riga	16	lo sono	lo vedo
»	67	»	12	noi nei corpi	noi nè i corpi
»	73	nota	»	quia	qua
»	77	»	10	sposta	spossa
»	»	»	20	Eatenus	Eatenus
»	»	»	28	incomprehensibili	incomprehensibili
»	»	»	30	maximus	maximum
»	78	»	2	dai corpi	dei corpi
»	79	»	1	»	»
»	81	riga	22	pessit	possit
»	83	»	9	immaginata	pensata
»	86	»	22	può	possa
»	91	»	18	attingi	attingit
»	95	»	8	due	duo
»	»	»	25	congitationum	cogitationum

INDICE

Capitolo I. La vita e le opere del Geulincx	pag. 1
Capitolo II. Il cartesianismo a Lovanio	» 29
Capitolo III. Geulincx e Descartes	» 42
Capitolo IV. Il « Cogito, ergo sum » nell'Autologia del Geulincx.	» 54
Capitolo V. La Teologia	» 65
Capitolo VI. La Teoria dei corpi o Somatologia.	» 78
Capitolo VII. La Teoria della conoscenza	» 89
Capitolo VIII. L'Etica	» 100
Capitolo IX. Conclusione	» 124

LIBRERIA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA S. A.
NAPOLI - Galleria Principe di Napoli - NAPOLI

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA

Diretta da ANTONIO ALIOTTA

G. DELLA VALLE — <i>La pedagogia realistica</i>	L. 15,00
N. ABBAGNANO — <i>Le sorgenti irrazionali del pensiero</i>	" 15,00
M. PANTALEO — <i>L'Assoluto nella teoria di Einstein.</i>	" 8,00
L. MOSCHETTI — <i>Fenomenismo e relativismo nel pensiero di E. Mach</i>	" 8,00
P. SERINI — <i>Bergson e lo spiritualismo francese del secolo XIX.</i>	" 8,00
G. FORNARO — <i>Henry Poincaré</i>	" 8,00
C. ROMANO — <i>Le fonti della dottrina epicurea in Cicerone</i>	" 8,00
C. ROMANO — <i>Il pensiero di Giulio Cesare Vannini.</i>	" 8,00
U. CUGINI — <i>L'empirismo radicale di W. James</i>	" 8,00
F. DE JOANNA — <i>L'idealismo di G. Lachelier.</i>	" 8,00
V. CASSANO — <i>La relatività della conoscenza.</i>	" 8,00
M. G. LANZARA — <i>La Pedagogia di A. Rosmini</i>	" 8,00
R. PAVESE — <i>Necessità e contingenza nel divenire dell'atto</i>	" 8,00
E. PESSINA — <i>Le basi della morale nel pensiero di C. Secrétan.</i>	" 15,00
C. CARBONARA — <i>L'idealismo di O. Hamelin.</i>	" 8,00
P. GATTI — <i>Una visione teleologica del mondo.</i>	" 8,00
N. ABBAGNANO — <i>Il problema dell'arte</i>	" 30,00
N. ABBAGNANO — <i>Il nuovo idealismo inglese ed americano</i>	" 8,00
C. GUZZO — <i>La psicologia di Plotino</i>	" 8,00
R. PAVESE — <i>Realismo logico per un idealismo gnoseologico</i>	" 15,00
A. ALIOTTA — <i>Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo</i>	" 20,00
F. PARDO — <i>La filosofia teoretica di Benedetto Croce</i>	" 8,00
E. PESSINA — <i>Note sulla dottrina filosofica e pedagogica di E. Pessina</i>	" 10,00
A. ALIOTTA — <i>Relativismo e idealismo</i>	" 10,00
A. ALIOTTA — <i>La guerra eterna e il dramma dell'esistenza. Seconda edizione, accresciuta d'un'introduzione autobiografica e di nuovi saggi politici</i>	" 10,00
LIMENTANI, MASNOVÒ, LEVI, MARESCA, DELLA VOLPE, LA-MANNA — <i>La filosofia contemporanea in Italia dal 1870 al 1920.</i>	" 15,00
N. ABBAGNANO — <i>La filosofia di E. Meyerson e la logica dell'identità.</i>	" 10,00
R. PAVESE — <i>Nuovi Principi di Logica</i>	" 30,00
C. CARBONARA — <i>Leon Brunschvicg.</i>	" 8,00
C. CAPITULO — <i>La filosofia stoica nel secolo XVI in Francia</i>	" 5,00
F. S. VARANO — <i>Vincenzo De Grazia</i>	" 10,00
L. GAROFALO — <i>Il problema dell'infinito dal Rinascimento a Kant</i>	" 8,00
G. PERTICONE — <i>Il problema del diritto nel pensiero italiano</i>	" 5,00
M. BIZZARRILLI — <i>Il pensiero di G. De Maistre</i>	" 5,00
M. LICASTRO — <i>Il modernismo religioso di Alfredo Loisy</i>	" 10,00
A. OTTAVIANO — <i>Arnoldo Geulincx.</i>	" 10,00
I. SOMMA — <i>Il problema della libertà e del male in Spinoza e Leibniz.</i>	" 10,00

Indirizzare richieste e vaglia alla

LIBRERIA EDITRICE FRANCESCO PERRELLA - NAPOLI
(GALLERIA PRINCIPE DI NAPOLI)



4 / 3045 /

Prezzo: Lire DIECI

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY ✓

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.



193.9G33

DO

Ottaviano

Arnoldo Geulincx

193.9G33

DO

DEC 11 1935

